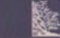
BANAL MİLLİYETÇİLİK

Michael Billig

MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİKLER

GELENEK

BANAL MİLLİYETÇİLİK Michael Billig




GELENEK

BANAL MİLLİYETÇİLİK

Michael Billig

Çeviren
Cem Şişkolar

Gelenek Yayıncılık: 19
Milletler ve Milliyetçilikler: 1
Banal Milliyetçilik
Orjinal Adı: Banal Nationalism
Yazar: Michael Billig
Çeviren: Cem Şişkolar
Kapak Tasarımı: Sabahattin Kanaş
Baskı: Kurtiş Matbaası
Türkçe Birinci Basım: Aralık 2002
ISBN: 975-8719-37-8

Adres: Nevbahar Mahallesi, Millet Cad.
Güney Apt. No: 31/3 34300
Fındıkzade/Fatih/İST.
Tel: (212) 633 46 13 (pbx)
Faks: (212) 588 40 19
e-mail: gelenek@gelenek.com.tr

İçindekiler

1
Giriş

Ordu besleyen tüm toplumlar bazı şeylerin hayatın kendisinden daha değerli olduğu inancını taşırlar. Sadece bu değerli görünen şeyin ne olduğu farklılık gösterir. Evvel zamanda savaşlar, bugün anlaşılmaz derecede önemsiz görülen davalar uğruna yapılırdı. Örneğin, Avrupa'da ordular dinî geleneği yahut şövalyelik onurunu savunmak için seferber edilirlerdi. Normandiyalı William, Hastings Savaşı'ndan önceki hitabında birliklerini "soylu kanın" dökülüşünün intikamını almaya çağırmıştı (Anonim, 1916). Bu gibi meseleler uğruna savaşmak, bugünün öncelikler dengesinde "barbarca", hatta, "ortaçağcıl" görünüyor. Uğruna modern kanın dökülebileceği büyük davalar bunlardan farklı; dökülen kanın ölçüsü de öyle. Isaiah Berlin'in yazdığı gibi, "Hiçbir asnn bizimki kadar amansız ve sürekli insan kıyımına şahit olmadığı, artık melankolik bir beylik laftır sadece." (1991, p.175). Bu kıyımlann büyük bir bölümü millet adına gerçekleştirildi; ister millî bağımsızlık için, ister millî topraklann işgaline karşı, ister 'millet olma' ilkesinin kendisini korumak için olsun. Dokuz yüz sene önce, İngiltere'nin güney sahilinde, Dük William bu meselelerden hiçbirine değinmemişti.

Savaş arifesi retoriği her zaman aydınlatıcıdır; çünkü lider takipçilerine neden bütün fedakârlıklann en yücesinin beklendiğini hatırlatır. Başkan George Bush, Beyaz Saray'da, Oval Ofisten seslenirken, Körfez Savaşı'nın başladığını ilân ettiğinde fedakârlığın çağdaş sağduyusunu dile getirdi: "Banşçıl bir çözüme ulaşmak için makul tüm çabalar" sarf edildi; bu aşamada barışın kabul edilmesi, savaşa doğru bir yönelimden daha az makul olacak. Bush iddia etti ki: "Dünya bekledikçe," Saddam Hüseyin siste-

matik bir biçimde, kendi milleti için hiçbir tehdit oluşturmayan minik bir millete tecavüz etti ve onu yağmaladı. Irzına geçilmiş ve yağmalanmış olanlar bireyler değildi. Çok daha önemli bir şeydi: Bir millet. Başkan sadece kendi milleti ve Birleşik Devletler, adına konuşmuyordu; fakat Birleşik Devletler bütün dünya adına konuşuyordu: "Önümüzde, kendimiz için ve gelecek kuşaklar için yeni bir dünya düzeni kurma fırsatı var; orman kanununun değil, hukukun hükmünün milletlerin tavırlarını yönettiği bir dünya." Bu yeni düzende "hiçbir milletin komşusuna vahşice saldırmasına izin verilmeyecek" (George Bush, 16 Ocak 1991; Sifry ve Cerf telifi, 1991, s. 311-14).

Bush'un andığı ahlâkî düzen bir milletler düzeniydi. Yeni dünya düzeninde, görünüşe göre milletler, yine millet olan komşulanna karşı korunacaklardı. Her zaman olduğu gibi, belirsiz bırakılan aydınlatıcıdır. Bush, ne 'neden 'millet olma' ilkesinin bu kadar önemli olduğunu', 'ne de neden muhafazasının en yüksek fedakârlığı gerektirdiğini' gerekçelendirdi. Muhataplarının, milletler tarafından, bir milleti yok etmeye yeltenen başka bir millete karşı verilecek bir savaşın kutsal 'millet olma' ilkesinin olumlanması için zarurî olduğunu, idrak edeceklerini farz etti. Hitabının sonunda "alelâde" askerlerin sözlerinden alıntılar yaptı. Bir deniz piyadesi korgenerali demişti ki: "Bu gibi şeyler, uğurlarına savaşılmaya değerler;" çünkü "yabanîlik ve kanunsuzluğun başıboş bırakıldığı bir dünya, üzerinde yaşamak isteyeceğimiz türde bir dünya değildir."

Bush, dinleyicilerini iyi tartmıştı. Daha önceki vesilelerde de olduğu gibi, yabancı bir düşmana karşı gözü pek askerî eylem, bir ABD başkanına halk desteği getirdi (Bowen, 1989; Brody, 1991; Sigelman and Conover, 1981). Kampanya süresince, kamuoyu araştırmaları gösterdi ki Başkanın "tasdik edilme ölçüsü" vasat bir %50'den bir rekor seviyesindeki yaklaşık %90'a fırlamıştı (Krosnick and Brannon, 1993). Birleşik Devletler'de savaşa muhalefet en düşük düzeydeydi ve sadık basın tarafından vatansever olmamakla kınanıyordu (Hacket and Zhao, 1994; Hallin, 1994). Millî marşın bir kaydı, popüler müzik listelerinde zirveye çıktı. Üzerlerinde vatansever nişanlar bulunan tişörtler ve şapkalar sokaklarda satılıyordu. Dünyanın başka yerlerinde kamuoyu araştırmaları gösterdi ki, batılı kamuoyunun ittifaka destek vereceğine güvenilebilirdi (Taylor, P.M., 1992). Britanya'nın en çok satan gazetesi *Sun,* ortasında bir askerin yüzünün bulunduğu bir İngiliz bayrağını tam renkli bir baş sayfa olarak bastı; okuyucular pencerelerine bu sayfayı asmaya davet edildiler.

Birkaç hafta içerisinde, düşman ordu teslim olmuştu. 27 Şubat 1991'de, Bush, yine Oval Ofis'ten hitap ederken, zaferi ilân edebiliyordu. Bayraklar hakkında konuştu: "Bu gece Kuveyt bayrağı yeniden özgür ve egemen bir milletin başkentinin semalarında dalgalanıyor ve Amerikan bayrağı da elçiliğimizin gönderinde dalgalanmakta." Muhtemelen çeyrek milyon Iraklı –asker ve sivil– ölmüştü. Tam sayı hiçbir zaman bilinemeyecek. Batı kurbanlarını saymıyordu; zaferinin tadını çıkarıyordu. Amerikan bayrağı mağrurca dalgalanmaktaydı.

Öykü, batılı halkların ne süratte 'millet olma' adına bayrak-dalgalandırma savaşı için seferber edilebileceklerini örneklendiriyor. Dokuz sene öncesinde daha düşük öl-

çekte bir prova da olmuştu. 1982'de Arjantin askerî cuntası, kendilerinin "Malvinas" dedikleri ancak sakinlerinin ve hükümet eden Britanyalıların "Falkland Adaları" ismini verdikleri Güney Atlantik adalarını geri almak için bir askerî güç göndermişti. Bahis konusu, Körfez Savaşı'nda olduğu gibi, 'millet olma' ilkesinin kendisi idi. Tarafların her ikisi de adalar üzerindeki haklarının sahih olduğunu iddia etti ve her iki iddia da tarafların kendi halklarının desteğini aldı. O yılın 3 Mayısında, krizi tartışan Britanya avam kamarası, Başbakan Margaret Thatcher'ın katî eyleme geçmeye çağrılması konusunda neredeyse bütün mevcuduyla hemfikirdi. İşçi Partisi muhalefetinin lideri ve bir ömür-boyu savaş-karşıtı olan Michael Foot dahi havaya girmişti. Beyanatında, ortada adaların birkaç bin sakininin dileklerinden daha fazlasının bulunduğunu söyledi: Öne çıkan, "fena ve yabani saldırganlığın dünyada muvaffak olmamasını" sağlamak yaygın düşüncesiydi. Eğer muvaffak olursa, o zaman "sadece Falkland Adası sakinleri değil, bu tehlikeli gezegende yaşayan tüm insanlar için tehlike olacaktır" (Barnett'ın alıntısı, 1982, s. 32). Başbakan, kendine has retoriğini buna ekleyerek, mutabık kaldı: Falkland Adası sakinleri, "soy ve gelenek olarak Britanyalılar ve sadakatle Britanyalı kalmayı diliyorlar." (Barnett, 1982, s. 28).

Bu retorik sağır kulaklara çarpmadı. Sadece bir hafta önce, Gallup araştırmasına göre, Britanya halkının %48'i Thatcher'ın Britanya tarihinin en kötü başbakanı olduğuna inanmaktaydı. Krizin ilk günlerinde, Britanya halkının %50'si Falkland adalarında Britanya egemenliğinin devam ettirilmesinin hayat kaybına değmeyeceğini düşünüyordu. Ama özel görev kuvveti bir kez gönderildi mi önceki tereddütlerden eser kalmamıştı; hükümetin özellikle de liderinin popülerliği birden fırladı (Dillon, 1989). Mayısın sonuna kadar, halkın %84'ü hükümetin haberleri işgal eden bu meseleyi ele alış biçiminin kendilerini tatmin ettiğini bildiriyordu. (Ancak bkz. Sanders yay. hz., 1987, Muhafazakârların popülaritelerinde 'Falklands etkeninin' uzun vadeli bir etkisinin olduğunu reddeden bir analiz için). Britanya basını, savaş boyunca, büyük ölçüde ve eleştirelliği bir tarafa bırakarak hükümeti destekledi (Harris, 1985; Taylor, j., 1992).

Hem Falklands olayında, hem de Körfez Savaşı'nda, 'millet olma' retoriği ön plândaydı. Bu hadiselerin kahramanları Tanrı adına yahut politik bir ideoloji uğruna çarpışmıyorlardı. İki taraf da haklı 'millet olma' davası için savaştıklarını iddia ettiler. Körfez'de, Amerikan yönetimindeki ittifak, Britanyalıların Falklands seferinde yaptıkları gibi, millî istila cürümünden bahsetti. Bush'a göre, yeni dünya düzeni milletleri saldırgan komşulardan koruyacaktı. Bush'un, vatandaşları kendi hükümetlerinin cürümlerinden korumak ile ilgili söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Kimse sol muhalifleri öldüren Arjantin hükümetini durdurmak için Britanyalıların müdahalede bulunmaları gerektiğini ileri sürmedi. Körfez Savaşı da Iraklıları diktatör başkanlarından kurtarmak için sürdürülmemişti. Kürt kadınlarının ve çocuklarının zehirli gazlarla öldürülmesi BM üyesi, bir bayrağa ve kendi posta pullarına sahip müesses bir millet olan Kuveyt'in işgalinden sonra ortaya çıkan küresel tepkiye benzer bir hadiseye yol açmadı.

Körfez ve Falklands savaşları süresince, serbestçe, İkinci Dünya Savaşı ile bu savaşlar arasında benzerlikler kurulmuştu. Savaşın başlamasından beş ay önce, Bush ilk kez ABD birliklerinin Suudi Arabistan'a gönderileceklerini ilân ettiğinde, Kuveyt'i "blitzkrieg tarzı" işgal eden Irak tanklarına değindi (hitap, Ağustos 1990, Sifry ve Cerf, 1991, s. 197). Margaret Thatcher ise, sekiz sene önce, Churchill'in paltosunu kendisi için istemişti (Aulich, 1992). Paralellikler öğreticidir. İkinci Dünya Savaşı Alman Hükümetinin kendi vatandaşlarına kötü davranması sebebiyle patlak vermedi: Hiçbir yabancı hükümet Alman Yahudilerinin kurtarılması için askerlerini öne sürmedi. Ama ne zaman Alman hükümeti, tek tek fertleri değil de, millî bayrakları ortadan kaldırmaya başladı, işte o zaman savaş kaçınılmaz olmuştu.

Tüm bunlarda, milliyetçiliğin yirminci yüzyıl politik düşüncesindeki gücü görülebilir. Bu milliyetçiliğin faraziyeleri komşu milletlerin toprağında gözü olan yönetici kliklerin eylemlerinde çok da fazla açığa çıkmaz; zaten böyle eylemler millî devletlerin ortaya çıkışından önceki zamanları imlerler. Faraziyeler, kitlesel halk desteği ile böyle ilhakları engellemek yahut tersine çevirmek için savaşmaya hazır müesses ve muktedir millî devletlerin eylemlerinde kendilerini kanıtlarlar. Bu faraziyeler, liderler, millî bütünlüğe dair bir dünya ahlâkından dem vurduklarında ifade edilirler. Ama bu hep böyle değildi. "Zapt edilmeye alışık bir halk" olmaları sebebiyle, düşmanının bir kez daha zapt edilmeyi haketmesi dışında, Dük William'ın bir milletler dünya düzeni vizyonu yoktu.

Çağımızda, 'millet olma' fikrini sanki bir hâle çevrelemekte. Ana vatana tecavüz edilmesi gerçek annelere tecavüz edilmesinden daha kötü; bir milletin ölümü, kanlı canlı ölümün de ötesinde, trajedilerin en büyüğü. Ancak, egemen milletliğe eklenmiş hale, bütün benzer hadiseler benzer tepkiler üretiyormuşçasına mutlak değil. Birleşik Devletler, müttefiki Endonezya Hükümeti Doğu Timor'u 1975'te ilhak ettiğinde bir öfke ittifakının başını çekmedi. Sonradan Doğu Timor halkının üçte biri katledildi. Kuveyt hadisesinden farklı olarak, petrol sahaları ortadan kaldırılmış sınırın yanlış tarafına düşüyordu (Chomsky, 1994; Pilger, 1994). Milletliğin hâlesi daima iktidar bağlamlarında faaldir.

Eğer millet olmaya bağlanmış ideolojik bir hâle mevcutsa, o zaman Tanrı'nın bu dünyevî mistisizmde oynadığı rol ilginçtir. Milletler düzeni Tanrı'ya hizmet etmek için kurulmamıştır; bilâkis 'Tanrı düzene hizmet etmelidir.' Saddam Hüseyin, millet öncesi zamanları hatırlatan bir retorik kullanarak "dinsizler ordusuyla" savaştığını iddia etti; Iraklıların "onun uğruna doğruluk ve adalet sancağını kaldıran, Tanrı'nın inançlı ve itaatkâr hizmetkârları olduklarını ileri sürdü" (Sifry and Cerf, 1991, s. 315). Yeni Dünya Düzeni'nin savunucusu ise savaş öncesi hitabında oldukça farklı konuştu. Sadece kapanış sözlerinde, Başkan Bush, Tanrı'yı retorik bir zuhur için davet etti. Tanrı'ya "güçlerimizi" ve "yanımızdaki ittifak güçlerini" kutsaması için seslendi. "Milletimize, Amerika Birleşik Devletleri'ne rahmet etmeyi sürdürsün" niyazıyla konuşmasını tamamladı (1991, s. 314). Böylelikle, Tanrı'dan millî düzene hizmet etmeyi sürdürmesi talep edilmiş oluyordu.

Tüm bunlarda, bir 'millet olma' ideolojik bilincinin faaliyette olduğu görülebilir. Bu bilinç "Biz", "yurdumuz", "milletler" ("onlarınki" ve "bizimki"), "dünya" ve aynı zamanda millî ödev ve onur ahlâkı hakkında karmaşık bir temalar kümesini kapsamakta. Üstelik, bu temalar sağduyularmışçasına yayılmış bulunuyorlar. Herhangi bir milletin sağduyusu değil, milletler arası bir sağduyu bu; yerkürenin çevresinde, dünya düzeni denen şeye mensup milletlerde bulunacak bir sağduyu. Düzenli, fakat kesik kesik aralıklarla kriz patlıyor ve milliyetçiliğin halesi çağrılıyor: Kafalar sallanacak, bayraklar dalgalanacak ve tanklar yürüyecek.

Milliyetçilik ve Müesses Milletler

Milliyetçilik üzerine bir kitaba Körfez Savaşı'yla başlamak garip görülebilir. "Milliyetçilik" terimi örnekler için bizi başka yerlere bakmaya çağırıyor. Hem popüler hem de akademik eserlerde, milliyetçilik ya yeni devletler kurmak isteyenlerle ya da aşırı sağ siyasetle ilişkilendirilir. Âdet olmuş kullanıma göre Bush bir milliyetçi değildir; fakat Quebec yahut Brittany'deki ayrılıkçılar öyledirler; yine aynı şekilde, Fransa'daki *Front National* gibi aşırı sağ partilerin liderleri de, yurtlarının sınırlarını genişletmek için öldüren Sırp gerillalar da öyledirler. Milliyetçilik üzerine bir kitaptan bunlara benzer figürlerle uğraşması beklenir. Bir olağanüstü heyecanlar psikolojisi çizerek, tehlikeli ve kuvvetli tutkuları tartışıyor olmalıdır.

Ancak, "milliyetçilik" teriminin bu kabul edile gelmiş kullanımında yanıltıcı bir yön vardır. Milliyetçiliği hep 'merkez dışı'na yerleştiriyor görünmektedir. Ayrılıkçılar sıklıkla devletlerin dış bölgelerinde bulunurlar; aşırılar, müesses demokrasilerdeki siyasal hayatın –genellikle merkezin aklı başında politikacılarının sakındığı– sınırlarında, yaşarlar. Yeni yurtlarını kurmaya çalışan gerilla figürleri tipik olarak batının müesses merkezlerinin uzağında, var olan devlet yapılarının çöktüğü koşularda faaldirler. Paris'in, Londra'nın yahut Washington'un bakış açısından Moldova, Bosna ve Ukrayna gibi yerler, 'merkez dışı' olarak Avrupa'nın kıyısına konumlandırılırlar. Bütün bu etkenler, milliyetçiliği sadece egzotik bir güç değil aynı zamanda 'merkez dışı' bir güç yapmak için birleşirler. Sonuç olarak, müesses milletlere mensup olarak –şeylerin merkezinde– yaşayanlar, milliyetçiliği başkalarının –"bizim" değil– özelliği olarak görmeye yöneltilirler.

Burası kabul edilmiş görüşün yanıltıcı olduğu noktadır: Batı'nın ulus-devletlerinin milliyetçiliğini dikkate almaz. Bir millet devletler dünyasında, milliyetçilik 'merkez dışı' ile sınırlanamaz. Bu teslim edilse de, milliyetçiliğin müesses millet devletleri sadece özel vesilelerle vurduğu itirazı öne sürülebilir. Falklands savaşı yahut Körfez Savaşı gibi krizler, hassas bir noktaya sirayet edip vücutta ateşe sebep olurlar: Belirtiler, ateşli bir retorik ve bir bayrak salgını olarak ortaya çıkarlar. Ama kısa süre içinde nöbet atlatılır; ateş geçer; bayraklar katlanır; ve sonra *it's business as usual.*

Eğer müesses milletlerde milliyetçiliğin boyutları bununla sınırlı kalsaydı, milliyetçilik 'merkez dışı'ndan içeriye doğru hareket ettiğinde, sadece geçici bir hâl olarak ge-

lip giderdi. Fakat daha fazlası var. Aralıklarla gelen krizler hâlihazırda var olan ideolojik temellere muhtaçtırlar. Bush, savaş arifesi hitabında, kasvetli retoriğini oracıkta icat etmedi; tanıdık imgeler ve klişelerden yararlanıyordu. Körfez Savaşı boyunca batılı halklar tarafından etrafta sallanan bayraklar tanıdıktı: Amerikalıların bu yıldız ve şeritler tertibinin ne olduğunu kendilerine hatırlatmaları gerekmedi. Birleşik Devletler müzik listelerinde zirveye çıkan millî marş, bir futbol final maçında kaydedilmişti. Her sene, barışta ya da savaşta, oyundan önce söylenir.

Kısaca, millet devletleri, millet devletler yapan şey krizler değildir. İki kriz arasında, Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Birleşik Krallık ve diğerleri mevcudiyetlerini sürdürürler. Günlük olarak, kendileri, milletler ve uyrukları da bir milletin mensupları olarak yeniden üretilirler ve bu milletler daha üst seviyede, bir milletler dünyasında da yeniden üretilirler. Böylesine günlük bir yeniden üretimin gerçekleşebilmesi için, bütün bir inançlar, faraziyeler, alışkanlıklar, tasarımlar ve ameliyeler kompleksinin yeniden üretilmesi gerektiği varsayılabilir. Hatta, bu kompleksin bayağı ve sıradan bir biçimde yeniden üretilmesi gerekmektedir; çünkü milletler dünyası ve çağdaş zamanların aşina alanı, gündelik dünyadır.

Ancak, müesses milletleri millet olarak yeniden üreten ideolojik alışkanlıklar (inanç alışkanlıkları ve amelî alışkanlıklar) topluluğunu tasvir edecek hazır bir terim yok. "Milliyetçilik" terimi hep küçük ölçekler ve parlak renklerle karşımıza çıkıyor gibidir. Sözcük, var olan ülke sınırlarını yeniden çizmeye çabalayan ve böylelikle var olan millî statükoyu tehdit eden sosyal hareketlerin etrafına rahatlıkla sarılabilir. Kaplamın genişlemesi için eklenecek biraz alanla, sözcük, Thatcher'ın Falklandlıların "Britanyalı soyundan" olduğunu söylediği tarzda eksantriklik anlarını da içine alacak biçimde esnetilebilir. Fakat, eğer biri milli, "normal" statükonun tamamını bu terimle giydirmeye kalkışırsa, elbise patlıyormuş gibi görünür; dikişler tutmaz, düğmeler patlar; müşteri "normalde bu böyle görünmez diye şikayet eder ".

Siyasî dildeki boşluklar nadiren masumdurlar. "Milliyetçilik" bunun istisnası değil. Semantik olarak küçük ölçeklerle ve egzotik renklerle sınırlanan "milliyetçilik", bir problem olarak belirlenir: "Burada", merkezde değil, "orada", 'merkez dışı'nda görülüyor. Ayrılıkçılar, faşistler ve gerillalar milliyetçilik problemidirler. Aracılıklarıyla "bizim" milletlerimizin milletler olarak yeniden üretildikleri ideolojik alışkanlıklar adlandırılmamışlardır ve böylelikle fark edilmeden kalırlar. Birleşik Devletler'de, bir kamu binasının önünde asılı duran millî bayrak özel bir dikkat çekmez. Hiçbir özel, sosyolojik cinse ait değildir. İsmi olmadığından bir problem olarak belirlenemez. Bunun gerektirdiği üzere, Birleşik Devletler'in günlük yeniden üretimi bir sorun teşkil etmez.

Elinizdeki kitap "milliyetçilik" teriminin muhtevasının, millet devletlerin yeniden üretiminin ideolojik araçlarını kapsayacak biçimde genişletilmesi üzerinde ısrar ediyor. Milliyetçilik terimini gelişigüzel esnetmek kafa karışıklığına yol açacaktır: Sırp etnik temizlikçilerin salladığı bayrakla Birleşik Devletler posta ofisinin dışında alçakgönüllüce dalgalanan bayrak arasında ya da *Front National*'in siyasetiyle muhalefet liderinin

Britanya hükümetinin Falklands politikasına verdiği destek arasında elbette fark var. Bu nedenle, **banal milliyetçilik** terimi, batının müesses milletlerinin yeniden üretilmesine izin veren ideolojik alışkanlıklan örtmesi için ileri sürülmektedir. Kimi gözlemcilerin zannettiği gibi, bu alışkanlıklann gündelik yaşamdan ayıklanmadıklan iddia edilmektedir. Her gün, millet, uyruklannın yaşamlannda imlenir ya da "dalgalandınlır". Milliyetçilik, müesses milletler için gelip geçici bir hâl olmaktan öte, onlara özgü yerleşik bir koşuldur.

Bir nokta vurgulanmalı: Banallık benign gerektirmez. Bazı gözlemciler "milliyetçiliğin" bir olgu olarak "Janus suratlı" olduğunu ya da bir Jekylle ve Hyde ikiliği barındırdığını öne sürmekteler (Bhbbha, 1990; Forbes, 1986; Freeman, 1992; Giddens, 1985; Smith, M., 1982; Tehranian, 1993). Bu tanıya göre, milliyetçiliğin kimi formlan, en belirgin olarak da millî kurtuluş hareketleri, müspet olarak sınıflandınlırlarken, ötekiler, meselâ faşist hareketler, gölgeli yanya tekabül ederler. Güven veren bir normallik içerdiğinden ya da aşın sağın şiddetli tutkulanndan azadę göründüğünden, "banal milliyetçiliğin" "salim" olduğunu farz etmek yanlış olacaktır. Hannah Arendt'in vurguladığı gibi, banallık, zararsızlıkla eş anlamlı değildir. Batılı millet devletler içinse banal milliyetçilik masum görülemez: Muazzam silahlara sahip kurumlan yeniden üretmektedir. Körfez ve Falklands savaşlannın gösterdiği gibi, kuvvetler uzun politik hazırlık kampanyalanna gerek duyulmadan seferber edilebiliyorlar.

Kimlik ve İdeoloji

Birleşik Devletler'de, Körfez Savaşı için yaygın destek tepkisi, kriz anlannda ne olduğuna bakılarak anlaşılamaz. Banal fakat salim olmaktan çok uzak bir hazırlık böyle bir hazır bulunuşu mümkün kılmak için düzenli olarak sürdürülmüş olmalıdır. Bu gibi şeyler üzerine "kimlik" kavramı aracılığıyla düşünmek kolaya kaçmak olur. Biri diyebilir ki, yaygın tepki "millî kimliğin" kuvvetli oluşu sayesinde verilebildi. Kimlik, sıradan konuşmalarda insanların sahip olduklan ya da aradıklan şey olarak geçer. Biri düşünebilir ki, insanlar bugün gündelik yaşantılarını "millî kimlik" denilen psikolojik bir mekanizma taşıyarak sürdürmekteler. Bir cep telefonu gibi, bu psikolojik donanım, zamanın çoğunda sessiz bir şekilde yatar. Sonra birden kriz ortaya çıkar; başkan aramaktadır; zil çalar; vatandaş cevap verir; ve vatansever kimlik hattadır.

Aslında, "kimlik" kavramı iddiayı fazla uzağa götürmez. Kimliğin ne olduğu pek az açıktır. İnsanlann beraberlerinde taşıdıklan farz edilen bu şey –bu kimlik– nedir? Cep telefonu gibi bir nesne olamaz. Bazı analizciler millî kimliğin "ilksel bağlara" dayandığını söylemişlerdir. "İlksel bağlar" kavramı da aynı derecede gizemlidir. Eller ve Coughlan'ın (1993) öne sürdükleri gibi, bu gibi ilksel bağlara gönderme yapan sosyal bilimciler, bu bağların nasıl işlediklerini ve nasıl yeniden üretilebildiklerini açıklamamışladır. Milliyetçiliği sadece bir kimlik yahut bir bağ olarak adlandırmak, kendinde çok az şey açıklar.

Problem, birinin "kimliği", bireyin vücudunda ya da zihninde bulabileceğini ummasıyla başlar. Bu kimliğin faaliyetini yanlış yerde aramak demektir. Eğer milliyetçilik söz konusu ise, insanlann çağdaş dünyada kendi milliyetlerini unutmamalannın nedenlerine bakılmalıdır. George Bush, savaş arifesi konuşmasını yaptığında, dinleyicilerinin kendilerinin Amerikalı olup olmadıklannı bileceklerini varsayabilirdi. Aynca, bir milletin ne olduğunun farkında olacaklannı da ve tabiî ki bir milletin değerli bir şey olduğuna inanacaklannı farz edebilirdi. Bu faraziyeler kriz anında yaratılmadıklan gibi krizler arasında da ortadan kaybolmazlar. Fakat, sıradan günlerde, günlük olarak banal milliyetçiliğin tanıdık gelgitleriyle eve getirilirlerken alçalıp yükseldikleri görülebilir.

Bu kitabın temel tezi müesses milletlerde, milletliğin sürekli işaret edildiği ve hatırlatıldığıdır. Müesses milletler, kendi sürekliliklerine inançlan tam olan ve özellikle de geleneksel olarak "Batı" diye tabir edilen şeyin parçası olarak görülenlerdir. Böyle milletlerin siyasî liderleri –Fransa, ABD, Birleşik Krallık ya da Yeni Zelanda– tipik olarak "milliyetçi" diye adlandınlmazlar. Ancak, ileri sürüleceği üzere, 'millet olma' politik söylemler için, kültürel ürünler için ve hatta gazetelerin biçimlendirilmesi için sürekli bir zemin oluşturur. Birçok küçük vesileyle uyruklara her gün milletler dünyasındaki millî konumlan hatırlatılır. Ancak bu hatırlatma o kadar aşina, o kadar süreklidir ki, bir hatırlatma olarak bilinçli bir şekilde kayda geçirilmez. Banal milliyetçiliğin mecazî imgesi, bilinçli olarak, ateşli bir tutkuyla sallanan bir bayrak değil, kamu binasının önünde fark edilmeden dalgalanan bayraktır. Millî kimlik tüm bu unutulmuş hatırlatıcılan kapsar. Bu yüzden, bir kimlik, ancak hayatın cisimleşmiş alışkanlıklannda bulunabilir. Böylesi alışkanlıklar düşünmeye ve dil kullanımına ilişkin alışkanlıklan da içerir. Bir millî kimlik sahibi olmak 'millet olma' üzerine çeşitli konuşma biçimlerine hâkim olmaktır. Bazı eleştirel, sosyal psikologlann vurguladığı gibi, sosyo-psikolojik kimlik araştınnası detaylı bir söylem araştırması gerektirir. (Shotter 1993a, 1993b; Shotter and Gergen, 1989; Wetherell and Potter, 1992). Bir millî kimlik sahibi olmak duygusal olduğu kadar fiziksel, hukuksal sosyal konumlanmayı da beraberinde getirir: Tipik olarak, kendisi de milletler dünyasında konumlanmış olan bir memlekette konumlanmış olmak anlamına gelir ve ancak, eğer insanlar millî kimliklere sahip olduklanna inanırlarsa, böylesi memleketler ve millî memleketler dünyasının tümü yeniden üretilebilirler.

Birçok açıdan bu kitap, bir hatırlatma işlevi görme amacındadır. Çünkü milliyetçilik kavramı egzotik ve tutkulu örneklerle sınırlandınlmıştır; âdetleşmiş ve aşina olunmuş milliyetçilik biçimleri gözden kaçınlmıştır. Bu durumda, "bizim" gündelik milliyetçiliğimiz dikkatlerden kaçıyor. Millet devletlerin azaldığına dair gittikçe yaygınlaşan bir kanı mevcut. Deniliyor ki, milliyetçilik, artık önemli bir kuvvet değil: Günün istikameti küreselleşmedir. Fakat burada bir hatırlatmada bulunmak icap ediyor. 'Millet olma' hâlâ yeniden üretiliyor: Hâlâ en büyük fedakârlıklan talep edebiliyor ve günlük olarak, sembollerine ve faraziyelerine işaret ediliyor.

Banal milliyetçiliğin incelenmesi eleştirel bir çalışma olmalı. Banal milliyetçiliğin unutulmasını sağlayan dildeki boşluklar, teorik söylemde de karşımıza yine boşluk olarak çıkıyorlar. Sosyal bilimler, "bizim" milliyetçiliğimizin fark edilmemesini sağlayan düşünce alışkanlıklarını kullandılar. "Bizi" sürekli "kendimizin" değil de ancak "ötekilerin" milliyetçi olduklarını düşünmeye yönelten sıradan düşünme kalıplarına paralel duran entelektüel düşünce alışkanlıkları mevcut. Bu nedenle banal milliyetçilik konusu hazır metodoloji ve teorilerin uygulanması yoluyla araştırılamaz. Eğer ortodoks sosyal psikoloji kimlik teorileri "bizim" milliyetçiliğimizi ayrıca tanımlıyorlarsa, ya da millî kimliklere sahip olmayı "doğal" kabul ediyorlarsa, o zaman banal milliyetçiliğin nasıl bu kadar unutulabilir olduğunu incelemeye uygun değillerdir. Böyle teoriler analiz için araç temin etmekten çok, milliyetçiliğin kimi hususiyetlerinin nasıl göz ardı edildiklerine dair yeni örnekler sunacaklardır.

Ayrıca millî kimlik, psikolojik testler kütüphanesinden bir cetvel alıp onu uygun popülasyonlara uygulayarak da araştırılamaz. Cetvellerin çoğu bireysel farklılıklarla ilgili meselelere ilişkindir; bu yüzden, Serge Moscovici'nin (1983, 1987) vurgulamış olduğu gibi gündelik, yaygın düşünce biçimlerinin incelenmesi için uygun değillerdir. Elimizdeki incelemenin arkasında yatan soru, neden bazı insanlar diğerlerinden "daha kuvvetli millî kimliklere" sahip oluyorlar, değildir. Soru, bireysel farklılıkları aşan, yaygın ve ortak düşünme alışkanlıklarıyla ilgilidir.

Bu düşünme alışkanlıkları aynı zamanda millî farklılıkları da aşıyorlar. Bir ideoloji olarak milliyetçilik, millî sınırlar içerisine kapatılmış değildir; faraziyeleri milletler arası bir biçimde yayıldı. George Bush, Körfez Savaşı'nın başlangıcını ilân ederken "dünyaya" sesleniyordu. Sanki 'millet olma' ahlâkı bütün milletler tarafından anlaşılabilirmiş (ya da anlaşılmalıymış) gibi –ya da bu ahlâk bir evrensel ahlâkmışçasına– konuşuyordu. Milliyetçilik çağdaş dünyada evrensel taleplerde bulunuyor. Yeni dünya düzeni söylemi millî olanın ve milletler arası olanın nasıl iç içe geçtiğini gösteriyor. Ancak, özellikle bir millet bu düzeni temsil etmeyi arzuluyor. İçinde bulunduğumuz aralıkta, Birleşik Devletler'e ve onun milliyetçiliğine özel dikkat gösterilmeli. Bu milliyetçilik, her şeyden önemlisi, sosyal bilimcilere bu derece unutulabilir ve "tabiî" görünürken bugün oldukça yüksek bir küresel önemi haiz.

Kitabın Taslağı

Bu kitap, bazı temel meseleleri tespit ederek ve örnekler getirerek, "banal milliyetçiliğin" bir tahkikini sunmayı deniyor. Böylelikle, geniş anlamıyla sosyal psikolojik bir konu olan çağdaş "millî kimlik" üzerine bir araştırma sunuyor. Fakat, zikredildiği üzere, bu vazifeye uygun düşecek sosyal psikoloji burada baştan yaratılmalı. Bu nedenle, bir taraftan, yukarıda özetlenmiş bulunan birbirleriyle bağlı temalar incelenirken öte taraftan, kaçınılmaz olarak banal milliyetçilik örneklerine teorik ve eleştirel analizler eşlik edecektir. Birçok yönden, bu kitap konusunun etrafında yolunu el yordamıyla çı-

karan bir ön çalışma olmak zorunda. Banal milliyetçiliğin işleyişini detaylanyla gösterebilmek için, daha aynntılı ampirik bir araştırma hâlâ gerekli.

İkinci bölümde, milliyetçiliğin, çok eski bir "ilksel" koşul olmaktan çok modern ulus-devlet çağının bir ürünü olduğu iddia ediliyor. Devletin yükselişi, yaygın sağduyunun ideolojik bir dönüşümünü beraberinde getirdi. Ernest Gellner, Benedict Anderson ve Anthony Giddens'ın düşüncelerinden hareketle, ulus-devletlerin farklı bir lisana sahip olmak gibi "nesnel" kıstaslar üzerine kurulmamış olduklan öne sürülmekte. Aksine, milletlerin cemiyetler olarak "tahayyül" edilmeleri gerekir. Bu hayalî öğe sebebiyle, milliyetçilik kuvvetli bir sosyal psikolojik boyut içerir. Bu bölüm, milletin tahayyül edilmesinin daha geniş bir ideolojik, söylemsel bilincin parçası olduğunu iddia ediyor. Örneğin, millî dillerin kendilerinin de tahayyül edilmeleri gerekir; bu hayal, bugünün yaygın sağduyusunun sahip olduğu "farklı/aynk diller 'doğal' olarak mevcutturlar" inancının da kökünde yatar. Konuşulan farklı dillerin mevcut olduğu aşikâr görünebilir; ancak bu faraziyenin kendisi de modern ulus-devletlerde düzen ve hegemoninin sağlanabilmesi için hayatî olan ideolojik bir düşüncedir. Farklı dillerin "doğal" olarak var olduklan faraziyesi milliyetçi kavrayışlann çağdaş yaygın sağduyuya ne kadar derinlemesine nüfuz ettiklerini gösterir.

Takip eden bölüm banal milliyetçilik ve milletliğin bayağı imlenişi kavramlannı tartışıyor. Sallanan ve sallanmayan bayrak arasında bir aynın yapılıyor. Millet devletlerin yeniden üretimi bir toplu hatırlama ve unutma, hayal gücü ve hayal gücü kıt tekrarlama diyalektiğine bağımlıdır. Çok kolay unutulabilen sallanmayan bayrak, en az bayrak sallamanın hatırda kalan anlan kadar önemlidir. Teorik olanı ve adiyattan olanı bir arada inceleme stratejisine uygun olarak, bu bölüm ortodoks sosyal bilimde, özellikle de geleneksel sosyolojide bulunan dar kapsamlı milliyetçilik görüşünü de eleştiriyor. Ortodoks teoriler milletler yerine "toplumlar"dan söz etmeyi tercih ettiler; milliyetçiliği, ulus-devletler dünyasına has görmek yerine, hep "fazladan" bir şeymiş gibi ele aldılar. Burada, kitabın tümünde de olduğu gibi, Amerika Birleşik Devletleri'ne, "toplum" hakkındaki pekçok sosyolojik düşünüşün kaynağına özel dikkat gösteriliyor. Amerikan "toplum" teorileri, örneğin ilkokul öğrencilerinin her gün millî bayrağa sadakat andı vermeleri gibi, Amerikan milletliğinin işaret edildiği biçimleri sıklıkla görmezden geldiler. Böylesi bir teorik hafıza kaybı ideolojik olarak nötr değildir.

Dördüncü bölüm, milliyetçi bilince ilişkin bazı temel konulan inceliyor. Bunu yaparken milliyetçiliği diğer sayısız kimlik formlan arasında bir kimlik formu olarak gören sosyal psikoloji teorilerini eleştiriyor. Milliyetçilik bundan daha fazlasıdır: Bir düşünme biçimi veya ideolojik bilinçtir. Bu bilinçte, milletler, millî kimlikler ve ana vatanlar "tabiî" görünürler. En önemlisi, "milletler dünyası", "tabiî" bir ahlâkî düzen olarak tasarlanır. Bu, "biz", "onlar", ana vatanlar ve bunlara benzer diğerlerinin tahayyülü, alışılmış olmalıdır veya hayal gücünden yoksun bir şekilde gerçekleşmelidir; ancak dünya üzerine kompleks bir konuşma şekli sağlar. Milliyetçilik, modernlik öncesi etnik-merkezci görüş açılan gibi içe dönük bir ideoloji değildir. Kendine ait hegemon-

ya söylemleri bulunan milletler arası bir ideolojidir. Böylelikle, Birleşik Devletler başkanları, kendi millî menfaatlerini savunurlarken evrensel menfaatler ya da tüm dünya düzeni adına konuştuklarını iddia edebilmekteler. Milliyetçiliğin sesi "kimliklerin özdeşliğini" ileri süren bir "hegemonya sentaksını" kullanabilir.

Eğer milliyetçilik batının müesses demokrasilerinde bayağılaştıysa, 'millet olma' sürekli olarak imlenmelidir. Beşinci bölüm, bu işaret edişin ne ölçülerde meydana geldiğini ve aracılıklarıyla gerçekleştiği söylemsel araçları inceliyor. Demokratik siyaset milletliğin kurumları üzerine kurulmuştur; politikacılar umumî mesleklerini idame ettirirlerken millete hitap etmeyi hedeflerler. İçinde bulunduğumuz çağda politikacılar şöhretlere dönüştüğünden, milletliğin klişelerini tekrar eden sözleri sürekli olarak kitlesel medya tarafından haber yapılmaktadır. Milletliğin banal bir şekilde imlendiği tek kanal siyasetçilerinki değildir. Aynı zamanda beşinci bölüm, örnekleyici bir vaka incelemesi olarak, İngiliz günlük gazetelerini, rastgele seçilmiş bir gün üzerinde yoğunlaşarak inceliyor. Gazetelerin tümü, ister boyalı basına mensup olsunlar, ister saygın ve ister sağ görüşlü olsunlar, ister sol, okuyucularına bir milletin üyeleri olarak hitap ediyorlar. Haberlerini, milletler dünyasının mevcudiyetine kesin gözüyle bakan bir tarzda sunuyorlar. Sürekli olarak ana vatana okurlarının yurdu olarak işaret eden rutin bir "deixis"(*) kullanıyorlar. Bu ana vatan rutin deixis'inin can alıcı bileşenleri ise genellikle gözden kaçınlan ufak sözcükler. Bu bölüm, her geçen gün "bizi", okurları, millî davayı desteklemeye davet eden spor sayfalarında da dikkat çekiyor. Spor sayfaları ağırlıkla erkekler tarafından zevk için okunmaktadır. Bu sayfalar, devletin vatandaşlarını, özellikle de erkek vatandaşlarını 'millet olma' uğruna büyük fedakârlıklarda bulunmaya çağırdığı olağanüstü kriz zamanları için bayağı provalar olarak görülebilirler. Bu çalışmanın önemli bir teması 'millet olma' kavramlarının çağdaş düşünme şekilleri içinde derinlemesine bir biçimde yerleşik bulunduğudur. Bugünlerde bazı analizciler ulus-devletin modern çağa ait olduğunu ve postmodern, küreselleşmiş dünyada gün geçtikçe aşılmakta olduğunu iddia etmekteler. Eğer bu doğruysa banal milliyetçilik, bir kimlikler siyasetinin eski, 'millet olma' siyasetinin yerini almasıyla gittikçe ortadan kaybolmakta olan bir ideoloji olur. Bu tez altıncı bölümde eleştirel bir biçimde tartışılıyor. Sadece bazı postmodernlik teorileri milletliğin mevcudiyetini verili olarak kabul ediyor değiller, aynı zamanda milletlerin sonuna işaret ettiği iddia edilen kimi görüngüler aslında milliyetçi ön kabullerin hâlâ süren etkililiklerini açığa çıkartıyorlar. Burada temel bir paradoks var: Ulus-devletin çöküşünü ileri süren millî kimlik ve postmodernlik teorileri, kuvvetli bir milletin, Amerika Birleşik Devletleri'nin küresel hegemonya için teşebbüste bulunduğu bir dönemde dile getiriliyorlar. Küresel kültürün kendisinin millî bir boyutu var aynı Birleşik Devletler'in sembollerinin evrensel semboller olarak görünmeleri gibi.

(*) Deixis: İşaret zamirleri, şahıs zamirleri ve bazı dillerdeki tarif edatları gibi kimi sözcüklerin dilde gördükleri işaret etme ve belirtme görevi. Bu sözcüklerin anlamı bulundukları bağlama göre değişir.

Banal milliyetçilik, spor sayfalarıyla ya da oy isteyen siyasetçilerin bayağı klişeleriyle sınırlı tutulmamalıdır. O çok daha yaygındır. Hatta felsefî bir biçimi de mevcuttur. Yedinci bölüm, Richard Rorty'nin eserini ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Felsefesi, milliyetçiliğin kesin kabullerini tartışırmış gibi görünen ve postmodern zamanların ruhunu yankılayan etkileyici bir şüpheci tona sahiptir. Ancak bunu yaparken, bu felsefe, hem de en az beklenildikleri yerde, milliyetçi varsayımların incelikli nüfuzunu örneklemektedir. Rorty, milleti kabul edilmiş topluluk formu olarak varsayan bir topluluk felsefesi önermektedir. Ayrıca, "bizim" –yani Amerikan milletinin– "hepimiz" –tüm dünya– adına konuştuğumuz söylendiği ölçüde, Rorty'nin kendi metinleri hegemonya sentaksını içerir. Bu şekliyle, bu felsefe kendi yeri ve zamanı için entelektüel bir bayrak olarak düşünülebilir. O, körfezdeki ittifak gibi Amerikan liderliği etrafında kurulan yeni dünya düzeninin milliyetçi felsefesinin bir örneğidir.

Banal milliyetçiliğin analizcisinin ötekilerin milliyetçiliğini gözler önüne sermek gibi teorik bir lüksü yoktur. Analizci, bastırılmış cinsellik dokularını renklendirmek için, yahut büyütücü merceği, numunenin ağzından sızan akıl dışı stereotiplerin üzerine getirmek için egzotik milliyetçileri numune olarak mikroskobun altına yerleştiremez. Bir Le Pen'in yahut Zhrinovksy'nin psikolojisinin takdim edilişinde, şiddetli heyecanlarıyla ve Ötekini stereotipleştirmelerindeki kabalıklarıyla, "onları", yani "milliyetçileri", temaşa ederken "bizi" bir ürperti kaplayabilir. Ve "biz", "kendimizi" bu streotipleştirmenin nesnelerinden biri olarak görürüz. Onların arasında, "Yabancıların" ve "aşağılık ırkların" yanı sıra, "biz", milletler arası açık fikirliliğ*imiz*le, "yozlaşmış liberaller" olarak boy gösteririz. "Kendimizi", "bizim" Ötekimizin Ötekisi olarak teyit ettiğimiz için teselli buluruz.

Milliyetçilik kavramının kapsamının genişletilmesiyle analizcinin kendisini salimen araştırmanın kapsamının dışına çıkarmasının önüne geçmiş olunur. Kozmopolit bir açık görüşlülüğe sahip olduğumuza inanabiliriz. Ancak, eğer milliyetçilik, tanıdık bayağılıkları bizi gafil avlayan daha geniş kapsamlı bir ideolojiyse, o zaman bu inancımız gereğinden fazla teselli verici olur: Etkilenmeden kalamayız. Eğer bu argüman doğru ise, milliyetçilik bilincimizin her köşesine sızmış olmalıdır; analiz için kullanmayı deneyeceğimiz sözcüklerde dahi mevcut bulunur. Bir ifşa metninin kendisinin, yazıldığı yer ve zamanların etkisinden kurtulabileceğini düşünmek saflık olur. Onun yerine, daha mütevazı bir şey yapmayı, aşinalığı yüzünden gözlerden kaçan bir ideolojinin gücüne dikkat çekmeyi deneyebilir.

2
Milletler ve Diller

Bir İngiliz günlük gazetesi olan, *Guardian*'ın iç sayfalarına tıkılmış önemsiz bir haberdi. O sayfanın dahi başlıca haberi değildi. "Felemenk lider bölünme istiyor", haberin başlığıydı. Gazetenin Brüksel muhabiri tarafından kaleme alınan haber, en önemli Felemenk partilerin liderlerinin "Frankofon siyasî partileri şok eden" bir demeç verdiklerini bildiriyordu. Bu liderler Belçika'nın iki bağımsız devletten oluşan gevşek bir konfederasyon olarak ikiye bölünmesi gerektiğini ilân etmişlerdi: Felemenkçe konuşan Flandra ve Fransızca konuşan Wallonia. Ve "Belçika'nın doğusundaki Almanca konuşan ufak topluluk" için de özel düzenlemeler yapılmalıydı. Gazete, şimdiye değin Felemenk ayrılık taleplerinin "ufak milliyetçi ve aşırı sağ gruplarla sınırlı kalmış" bulunduğunu bildiriyordu. Belçika hükümeti mevcut devir düzenlemelerinin "Belçika'nın az çok bir bütün olarak ayakta kalmasını" sağlayacağını ummuştu (*Guardian*, 14 Haziran 1994).

Bu haber, ilettikleri kadar söylenmeden bıraktıkları sebebiyle de aydınlatıcı. Bir ulus-devlet olarak Belçika'nın kabil bölünmesi, bu "ciddî" İngiliz gazetesinin baş sayfasını hak edecek kadar önemli değildi. Bu, tek başına, zamanın havası hakkında bir şeyler anlatıyor. Olay ani ve şok edici bir demeç olarak sunulmuş olduğu hâlde, Felemenkçe konuşanların neden kendi devletlerini kurmak istiyor olabileceklerine dair hiçbir destekleyici malumat verilmemişti. Bu boş bırakma ile, gazete, okuyuculardan bu gibi millî ülküleri anlamalarının beklenebileceğini gösteriyordu. Diğer günlerde de gazete, Kanada'da Fransızca konuşan ayrılıkçılar, İspanya'da Bask'ça konuşan ayrılık-

çılar ve hatta Birleşik Krallık'ta Galce konuşan aynlıkçılar hakkında haberler verebilir. Kendi devletlerini kurmak isteyen dil gruplan bugünün gazete okuyuculan için anlaşılmaz değiller.

Böyle bir haber iki mesaj taşımaktadır. Açık mesaj İngiliz okuyuculara "onlar", yani yakında "Belçikalılar" olarak tanınamayacak olan Belçikalılar hakkında bir şey söyler. Fakat aynı zamanda "bizim", yani İngiliz okuyucular ve onlardan bilmeleri beklenenler hakkında da saklı bir mesaj içerir. Belirli bir dili konuşan toplulukların neden kendi devletlerini kurmak isteyebileceklerinin bize anlatılmasına ihtiyacımız yoktur. Ne bir devletin ne olduğunun ne de bir dilin ne olduğunun bize anlatılmasına ihtiyaç duymayız. Tüm bunlar ortak sağduyunun bir parçasıdır; yahut, milletler hakkında böyle bir sağduyuya sahip olduğu*muz* varsayılmaktadır.

Bu çeşit bir sağduyu gazetelerde olduğu kadar akademik yazılarda da bulunmaktadır. Sosyal bilimciler sıklıkla, aynı dili konuşan insanlann kendi siyasal kimliklerini edinmek istemelerinin doğal olduğunu kabul etmekteler. *Varieties of Nationalism* isimli bir kitabın yazarı, "güvenlik arayışında, aynı dili konuşan insanlar karşı konulmaz bir şekilde bir araya gelmeye çekilirler" diye yazıyor (Snyder, 1976, p.2). "Karşı konulmaz" sözcüğü bunun insan tabiatının kaçınılmaz bir parçası olduğunu ima ediyor. Bu yüzden, Felemenkçe konuşanlar kendilerini emniyetsiz hissediyorlarsa, birbirleriyle dayanışmak ve bir devlet kurmak istemeleri o kadar da hayret verecek bir şey olmamalıdır. John Edwards "dilin hâlâ yaygın biçimde etnik kimliğin merkezi sütunu olarak kabul edildiğini" gözlemlemiştir (1991, p. 269, orijinalinde vurgulu şekilde; ayrıca bkz: Edwards, 1985; Fisherman, 1972; Gudykunst ve Ting-Toomey, 1990). Gerçekten de kimi zamanlar, farklı dilsel gruplardan oluşan milletlerin ilk krizde veya emniyetsizlik ortamında parçalanabilecek, kınlgan uzlaşımlar olduğu kabul edilir (Connor, 1978, 1993). Bu düşünme şekli yeni de değildir. On sekizinci yüzyılda, Herder ve Fichte, bir milletin temelinin ve aslında dehasının, o milletin dilinde yattığını söylüyorlardı. Bu görüşe göre, Almanca konuşan ufak topluluğu saymazsak, Felemenkçe konuşanlarla Fransızca konuşanlann birbirlerine tutturulmalarıyla oluşturulmuş bir Belçika, "hakiki" bir millet olamazdı. Öyleyse, Felemenk aynlıkçılarının 'millet olma' haritasını yeniden çizmeye çabalamaları tabiî insan eğilimlerine daha uygun düşmektedir: Taleplerinin bu derece anlaşılır görünmesinde de hayret edilecek bir şey yok.

Bundan bahsetmemizin bir sebebi var. Milliyetçilik aynı zamanda hem aşikâr hem de kapalı. Felemenklerin ve Vallonyalıların kendi ayrı ulus-devletlerine sahip olmak isteyebilir bulunmaları aşikâr görünüyor. Eğer birbirlerinin ne dediklerini anlamıyorlarsa nasıl ortak bir kimliği, mirası veya topluluk hissiyatını paylaşabilirler? Felemenkçe konuşanlann tepkisi anlaşılabilir; ansızın ülkesini ikiye bölünmüş olarak bulabilecek olan Fransızca konuşan başbakanın ki de öyle. Ancak ayrı bir soru daha var: Bu aşikârlık nereden geliyor? Topluluk, 'millet olma' ve dil üzerine bu şekilde düşünmek "doğal" mıdır ya da asıl sorun bu doğallık hissinin kendisi midir?

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalisms*'in başlangıcında, milliyetçilik tarihçilerinin kendilerini milliyetçi mitoslardan beride tutmaları gerektiğini, çünkü, " hiçbir ciddî milletler ve milliyetçilik tarihçisinin inanmış bir siyasî milliyetçi olamayacağını" söylemektedir (s. 12). Hobsbawm, Herder'in Alman milleti hakkında dile getirdiği türden mitoslardan bahsetmekteydi. Benzer mitoslar bugün tutsak edilemez ve tarihiî Felemenk *volk*'undan dem vuran Felemenk milliyetçiler tarafından ortaya atılmaktadır (Husbands, 1992). Bunlar, Hobsbawm'ın bir kenara bırakılmasını söylediği türden mitoslardır. Fakat, milliyetçiliği bir ideoloji olarak incelemek isteyen sosyal bilimci için gerçekleştirilecek mesafeli duruş bununla sınırlı değildir. Sosyal bilimci, Felemenkçe konuşan siyasetçiler gibi, tabiî ya da yıllanmış gerçeklere dayandıklarını öne sürerek yeni millî birimler yaratmak arzusunda olanların iddialarını ayraca almalıdır. Buna ek olarak, "bizim" milletlere ilişkin ortak sağduyumuz da ayraca alınmalıdır. Bu, kendimizi "onlardan", Felemenklerden veya Vallonyalılardan ve onların hususî ihtilâflarından mesafeli tutmamızdan daha zordur. Mecazî ayraçlarımızın içine daha evrensel bir şeyin yerleştirilmesi gerekmektedir.

Bu ayraca alışı başarmak için, kendi kendimize ve rutin biçimde aşikâr yahut "doğal" olarak kabullendiklerimize karşı mesafeli durmalıyız. Eğer milliyetçilik çağdaş bilinci –"onların" bilinci olduğu kadar, "bizim" bilincimizi de– derinden etkileyen bir ideoloji olarak görülecekse bu aşikârlık sorgulanmalı. İdeolojiler, mevcut sosyal tertibi "doğal" ve kaçınılmaz gösteren inanış ve amel şablonlarıdır (Eagleton, 1991). Böylece, ataerkil ideoloji erkeklerin hükmetmelerini ve kadınların hizmet etmelerini "doğal" (ya da şeylerin sorgulamamış, biyolojik yapısına uygun) gösterir; ırkçı ideoloji, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupalılarına beyaz adamın hükümet sanatında "çocuksu yerli"den daha üstün oluşunu "doğal" ve "sağduyuya uygun" gösterdi. Ulus-devletlerde yaşayan ve milletlerimize ait orduları beslemek için vergi veren bizlerin de, bu ulus-devletler dünyasını tabiî gösteren bir sağduyusu yok mu?

Eğer kendimizin bu yönünü anlayacaksak, kendimizi sağduyuya ait kabullerimizden beride tutmaya çalışmalıyız. Aynı dili konuşanların millî topluluklar oluşturmak istemelerinin hâlihazırda "doğal" oluşuyla hoşnut kalamayız. Bu, geçerliliğinin anlaşılması için böyle bir inanışın deneysel olarak test edilmesi meselesi değildir. İdeoloji analizcisi, bu inancın –bizim inancımızın– nereden kaynaklandığını ve neler varsaydığını sormalıdır. Bize bu derece sağlam bir gerçeklik olarak görünen ve günlük haberlerin kapalı kalan varsayımlarını anlamamızı sağlayan kavramların kendilerini sorgulamalıyız veya ideolojik ayraçlar içine almalıyız. Bunlara, "millet" ve hatta "dil" kavramları da dahildir. Böylesi kavramlar, milliyetçilik analizinde tenkitsiz olarak kullanılmamalıdırlar; çünkü analizi yapılacak konunun dışında kalmazlar. Aslında milliyetçilik tarihi, bu gibi kavramların rutin olarak taşıdıkları anlamlar boyunca akmaya devam etmektedir.

Milliyetçiliği Bir İdeoloji Olarak İncelemek

Bugün genelde batılı liberal akademisyenlere milliyetçiliği kendileri yerine "ötekiler"de teşhis etmek daha kolay gelmektedir. Milliyetçiler, şiddetli derecede duygusal bir psikoloji tarafından akıl dışı hedefler için çabalamaya itilen aşırılar olarak tespit edilebilirler; yahut baskıcı sömürgecilere karşı savaşan, özellikle de deniz aşırı memleketlerde bulunabilecek türden destansı kişilikler olarak resmedilebilirler. Milliyetçilik aslında hemen hemen her yerde görülebilir; ama "burası" hariç. Eğer milliyetçilik yaygın bir ideoloji ise, farklı bir perspektif daha yerinde olur. Bu perspektif, milliyetçiliği, dünyayı –dünya*mızı*–, içinde "bizim" ulus-devletlerin vatandaşları olarak yaşadığımız bir ulus-devletler dünyası olarak yeniden üreten amel ve inanç motiflerini içerir bir biçimde ele alacaktır. Sonuçta milliyetçilik, sadece, Felemenkçe konuşanları Belçika devletine karşı direnmeye iten ideoloji değildir. O aynı zamanda, devletlerin, Belçika devleti de buna dahil, mevcudiyetlerini sürdürmelerini sağlayan ideolojidir de. Felemenkçe konuşanların gerçekleştirdiği gibi açık bir siyasî meydan okumanın yokluğunda, bu ideoloji bayağı, alışılmış ve neredeyse görünmez kalır.

"Milliyetçilik" teriminin "ötekilerin" inançlarını nitelemekle sınırlı tutulması gerektiği üzerine ısrar etmek her zaman mümkündür. Kendi inançları*mız* hakkında konuşurken, "vatanseverlik", "sadakat" veya "sosyal özdeşleşme" gibi başka kelimeler kullanmayı tercih edebiliriz. Böyle terimler "millet" sözcüğünü ve böylelikle de milliyetçilik hayaletini uzakta tutarlar; en azından "bizim" bağlılıklarımız ve özdeşleştiğimiz kimlikler söz konusu olduğunda. Sorun bu gibi terimlerin "sadakatin" ve "özdeşleşmenin" nesnesini, yani ulus-devleti göz ardı etmeleridir. Uygulamaya çalıştığımız yaklaşım ise "milliyetçilik" terimini "ötekilerin" ideolojisiyle sınırlamaz; çünkü ileri sürüleceği üzere böylesi bir sınırlamanın kendisi ideolojik anlamları haizdir. Bunun yerine milliyetçilik bir kavram olarak müesses ulus-devletlerin rutin yeniden üretiminin biçimlerini de kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu ise, yeni milletler oluşturmak için çarpışanların, ortada olan, açık seçik ifade edilen ve çoğu zaman şiddetle dışa vurulan milliyetçilikleriyle karşıtlık içerisinde bulunan "banal" bir milliyetçiliği ihtiva eder.

Aşina ve "bizim burada" olanı betimlemek için "milliyetçilik" terimini kullanmamızın başka bir sebebi daha var. 'Millet olma' hakkındaki sağduyu*muz*un ve millî bağlılıklar psikoloji*miz*in milliyetçilik tarihindeki yeri tespit edilmelidir. Sağduyu*muz* tarihsel bağlamına oturtulduğunda, 'millet olma' ve bir millete ait olmanın tabiîliği hakkındaki inanışları*mız*ın belirli bir tarihi dönemin ürünleri oldukları görülmektedir. Bu inançların aşikârlığı böylelikle sorgulanmış olur. Aslında, öteki çağların inanışları kadar tuhaf gösterilebilirler.

Birçok sosyal bilimci, özellikle de sosyologlar ve sosyal psikologlar milliyetçilik konusunu bu şekilde ele almadılar. Burada "banal milliyetçilik" olarak adlandırılan olguyu görmeme eğilimi içerisinde oldular. Bu teorisyenler, "Milliyetçilik" terimini sınırlı bir

biçimde kullanarak, çoklukla milliyetçiliği başkalarının üzerine yansıttılar ve kendi milliyetçiliği*mizi* doğallaştırarak kaybettiler. Bu, daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, sık sık birbirlerine eşlik eden iki tip kuramlaştırmada gerçekleşmektedir.

1. Yansıtıcı Milliyetçilik **Teorileri:** Bu yaklaşımlar milliyetçiliği sınırlı bir şekilde, aşırı/artık bir olgu olarak tanımlama eğilimindedirler. Milliyetçilik, milliyetçi hareketlerin dünya görüşleriyle özdeş tutulur ve ortada böyle hareketler bulunmadığı zaman, milliyetçilik artık bir mesele olarak görülmez. Genelde bu tip teorilerin müelliflerinin kendileri –istisnalar bulunmasına rağmen– milliyetçi hareketlerin partizanları değillerdir. Böyle kuramcılar çoğu kez milliyetçiliğin akıl dışı hislerin etkisiyle harekete geçirildiğini iddia ederler. Kuramcılar, özsel olarak akıl dışı gördükleri bir şeyin akli izahını verdiklerini iddia ettiklerinden, kendilerini milliyetçilikle mesafeli tutarlar. Kuramcıların kendileri bir milletler dünyasında yaşıyorlar: Pasaport taşıyorlar ve vergilerini ulus-devletlere ödüyorlar. Teorileri, milliyetçilik dramlarının periyodik olarak patladığı bu milletler dünyasını verili tabiî çevre olarak kabul etme eğilimindedir. Milletler dünyasını rutin biçimde yeniden üreten milliyetçilik kuramsal olarak yadsındığından ve milliyetçilik ancak "ötekilerin" koşulu olarak görüldüğünden, böylesi kuramlar "ötekilerin" üzerine retorik yansıtımlar olarak görülebilirler.

2. Doğallaştırıcı **Milliyetçilik Teorileri:** Kimi kuramcılar ulus-devletlere sadakati psikolojik olarak genel veya insanlık koşuluna has bir şeyin örneklenmesi olarak tasvir etme eğilimindedir. Böylelikle, bu sadakat kuramsal olarak "kimlik ihtiyacına", "topluma bağlılığa" veya "ilksel bağlara" çevrilebilir; bunlar da zaten kuramsal olarak ortaya konulmuş evrensel psikolojik durumlardır ve sadece millet devletler çağına özgü değillerdir. Bu şekilde, "banal milliyetçilik" sadece milliyetçilik olmaktan çıkmaz, incelenmesi gereken bir sorun olmaktan da çıkar. Asıl böylesi kimliklerin yokluğu (müesses milletlerde vatanseverliğin ortadan kalkması) ilgilenilmesi gereken bir problem olarak görülebilir. Böylece, milletler dünyasını verili bir durummuş gibi kabul ederek bu gibi teoriler mevcut bilinç koşullarının doğal görünmelerini sağlarlar.

Sonraki bölümlerde sosyal bilimcilerin milliyetçiliği nasıl yansıttıklarını ve doğallaştırdıklarını gösteren örnekler verilecek. Bazılarında ikisi birden aynı anda yapılır: "vatanseverliğimiz" "doğal" ve bu yüzden de görünmez olarak gösterilirken, "milliyetçilik" "ötekilere" has bir özellik olarak görülür. Böyle teoriler apaçık milliyetçi hareketlerin psikolojik koşullarına dikkat çektikleri için değerlidirler. Ancak, bunu yaparlarken, kendi sağduyu*muz*un milliyetçi taraflarını görmezden gelme eğilimindedirler. Buna karşılık, burada kurulmaya çalışılan yaklaşım, psikolojik odağı "bizim" üzerimize düşürmektedir. Şayet milletler dünyası yeniden üretilecekse, 'millet olma' tahayyül edilmeli, iletilmeli, hatırlanmalı, ona inanılmalı, ilâ ahir. Sonsuz çeşitlilikteki psikolojik fiiliyat ulus-devletlerin yeniden üretimi için gereklidir. Bu psikolojik fiiller sadece bireysel faillerin saiklerine nispetle çözümlenmemeliler. Psikolojik hâllerin ideolojik bir analizi, fiillerin ve aslında bireylerin saiklerinin de –bunun tam aksini yap-

maktansa– toplumsal-tarihsel süreçler içinde oluştuklarını vurgular. Bu, psikolojik değişkenlerin tarihsel olarak meydana geldiklerini kabul etmek yerine evrensel olduklarını varsayan birçok geleneksel sosyal psikoloji teorisinin kuramsal çerçevelerinin ters yüz edilmesini gerektirir (en ortodoks yaklaşımların bireyselciliğinin eleştirisi için bkz. Gergen, 1982, 1985, 1989; Moscovici, 1983; Sampson, 1993; Shotter 1993a ve 1993b).

Dil ideolojinin işleyişinde ve ideolojik bilincin çerçevelenişinde hayatî bir rol oynar. Bu altmış yıl önce Mikhail Bakhtin tarafından, Voloshinov adı altında yazdığı *Marxism and The Philosophy of Language*'da ifade edilmişti (Holquist, 1960). Bakhtin "nesnel psikolojinin ideoloji araştırmasına dayandırılması gerektiğini" ve bilinç formlarının dil aracılığıyla kurulduğunu ileri sürüyordu (Voloshinov, 1973, s. 13). Bu yüzden sosyal-psikolojik ideoloji incelemesi dilin somut işleyişini tetkik etmelidir: "Sosyal psikoloji her şeyden önce ve en önemlisi, tüm inatçı ideolojik yaratıcılık çeşitlerini yutan ve silen çok çeşitli *söz edimlerinin* oluşturduğu bir atmosferdir" (s. 19, vurgu orijinal metne ait). Benzer saptamalar, psikologların kişiye içkin olarak kabul edegeldikleri psikolojik olgulardan pek çoğunun sosyal ve söylemsel olarak meydana geldiklerini ileri süren söylem psikologları tarafından son zamanlarda yapılmıştır. (Billig, 1987a, 1991; Edwards ve Potter, 1992, 1993; Potter ve Wetherell, 1987; Potter yay. hz., 1993). Gillett ve Harré (1994), öfke, korku veya mutluluk gibi duyguların hem dışa dönük sosyal edimler hem de yargı ihtiva ettiklerini öne sürmüşlerdir. Bu iddia millî sadakat ve yabancı düşmanlığı "duygularını" da kapsayacaktır (Scheff, 1995; Wetherell ve Potter, 1992). Bu duygular, 'millet olma'le ilgili "biz" ve "onlar" hakkındaki yargılara, paylaşılan inançlara, yahut tasarımlara bağımlıdırlar. Böyle duygular, kendileri daha geniş tarihsel süreçlerin parçaları olan karmaşık söylem düzenleri içerisinde ifade edilirler.

Boswell, kaleme aldığı *Life of Johson*'da, müthiş doktorun, serseri şair ve hüküm giymiş katil Richard Savage'la geceleri Londra'da nasıl gezindiklerini anlatır. Genelikle iki kafadarın canları kapı aralarında zorlukla uyuyanların sefaletinden dolayı sıkkındır. Fakat bir gece St. James meydanı etrafında yürürlerken, tuhaf ikili "heyecandan yerlerinde duramayacak hâldedirler ve vatanseverlikle dolup taşmaktadırlar". Meydanda saatlerce turlarlar ve "başbakana söverler ve *'ülkelerine sadakatle bağlı kalacaklarına* söz verirler' " (Boswell, 1906, vol1, s. 95).

O akşam konuşulanlar artık bilinemez. İkisine de aşikâr görünen heyecanlılık kendini konuşmalarında göstermişti. Her biri diğerini canlandırmıştı; ta vatansever sözleşmelerini ilân edinceye ve ilgili hükümet bakanını mahkum edinceye kadar. Havayı sözcükler, jestler ve tonlar aracılığıyla yarattılar. Benzer şekilde, dolup taşmakta oldukları vatansever heyecanları, ilân edişlerden, kararlaştırmalardan ve yargılardan oluşmaktaydı. Hikâyeyi Boswell'e anlatırken, Johson, aralarındaki konuşmayı "vatansever" olarak niteleyebilmekte ve biyografi yazan ise bu nitelemeyi uygun bulabilmekteydi. Vatanseverlik, meydandaki kapı aralıklarında gizlenen karanlık figürler gi-

bi konuşmanın ötesinde saklanan tuhaf bir şey değildi. Aksine, iki konuşmacı da kendisindeki ve berikindeki heyecanı teşhis edebiliyordu.

Şüphesiz, şair ve geleceğin sözlükçüsü, vatansever sözleşmelerini açığa vururlarken beylik laflar ettiler. Fark edilir derecede vatanseverlikle dolup taşabilmek için insanın vatanseverlik söylemlerine –yani genel kabullere uygun şekilde "vatanseverce" olarak nitelendirilebilecek cümlelere ve tutumlara– gereksinimi vardır. Johnson ve Savage kimi klişeleri tekrar edip durmuş ve kişisel hislerini ifade eden sözler telâffuz etmiş olmalılar. Yıllarca sonra Mr Dilley'in evinde bir konuşma sırasında, Johson "Amerikalılar hariç, tüm insanlığı sevmeye hazırım" diye ilân etti. Johnson'un enerjik tabiatı, yine Boswell'den alıntılarsak, "korkunç bir ateşle" patlıyordu (vol. II, s. 209).

Johnson, tabî ki, kendi görüşlerini ve duygularını ifade ediyordu. Fakat aslında bundan daha fazlasını yapıyordu: Zamanının beylik temalarını tekrarlıyordu: Tüm insanlığı sevme ve vatanseverlikle dolup taşma erdemleri ve Amerikalılara karşı patlayıcı bir öfkeye sahip olma haylazlığı. Tüm bu konular birey Johnson'un ötesine uzanırlar; milletlerin ve milliyetçiliğin ideolojik tarihine bağlanırlar; Johson vatanseverce konuşmasını, yersiz yurtsuz serserileri ve suçluları da içeren "halk" adına ülkeyi idare etmekte olan hükümetiyle, İngiliz ulus-devletinin siyasî olarak tesis edildiği bir sırada yapıyordu (Colley, 1992). Johson, Amerikalıları insanlığa duyduğu sevginin dışında tutarken, Amerika kolonisi, kendini İngiltere'den bağımsız bir ulus-devlet olarak tesis etme yolunda zorlu bir mücadeleye girişmişti. Başka çağlarda, başka yerlerde, insanlar sadakatten ve düşmanlıktan farklı şekillerde konuşabilirler. Ancak, Johnson'un konuşma tarzı –ve heyecanları– modern milletliğin doğuşuna ve yükselişine tanık olan ideolojik bilincin bir parçasıydı. Bu ideoloji Johnson'un gece gezintisine eşlik etti; oradan, Mr Dilly'nin evine sıçradı ve sohbet aşçılıktan ve dinden başka konulara döndükçe Mr. Dilly'nin sofrasında oturdu. Milliyetçilik onsekizinci yüzyıl yaşantısının bayağı anlarını dolduruyordu.

Milliyetçilik ve Ulus-Devlet

Eğer milliyetçilik ulus-devletleri yaratan ve onların devamlılığını sağlayan ideoloji olarak tespit ediliyorsa, belirli bir sosyal-tarihsel konuma sahip olmalıdır. Grup sadakati her zaman bir milliyetçilik örneği olmak durumunda değildir; bilâkis, Ernest Gellner'in ileri sürdüğü gibi, milliyetçilik ulus-devletler çağına aittir. Ulus-devletler olmaksızın milliyetçilik var olamaz; işte bu yüzden, bir topluluğu ve ona aidiyeti betimlemenin bir yolu olarak milliyetçilik, tarihsel olarak belirli bir bilinç biçimidir. *Nations and Nationalisms*'in ilk sayfasında, Gellner, milliyetçiliğin öncelikle siyasî olanın ve millî olanın örtüşmesi gerektiğini savunan siyasî bir ilke olduğunu ileri sürer (1983, s. 1). Gellner'e göre ancak devletin mevcudiyeti kesinlikle verili olarak kabul edilmiş ise milliyetçilik ortaya çıkar (1983, s. 4); milliyetçiliğin temel ilkesi "millî bir kültür ile özdeş-

leşmiş ve onun korunmasına adanmış millî devlet, doğal siyasî birimdir" inancıdır (Gellner, 1993, s. 409). Gellner'in tanımı ile milliyetçilik ulus-devletle ilişkilendirilmiş olmakla kalmıyor, aynı zamanda Gellner'in öne sürdüğü üzere, bu koşullar altında milliyetçiliğin siyasî ilkeleri "doğallanmış" gibi görünüyorlar.

Genel olarak ifade edilecek olursa, ulus-devletin ortamı modern dünyadır; çünkü, Hobsbawm'un ileri sürdüğü üzere, "modern milletin ve onunla ilintilendirilen her şeyin temel hususiyeti modernliktir" (1992, s. 14). Tarihçiler ulus-devletin Avrupa tarihinde ilk kez tam olarak ne zaman göründüğünü tartışmışlardır. Hugh Seton-Watson (1977) ve Douglas Johson (1993) gibi kimi tarihçiler, vatanseverce sadakat hislerinin Fransa'da ve İngiltere'de on yedinci yüzyıl kadar erken bir dönemde ortaya çıktıklarını iddia etmişlerdir. Elie Kedourie (1966) gibi başka tarihçiler ise, ulus-devletlerin ve milliyetçi bağlılıkların on sekizinci yüzyıla kadar görülemeyeceklerini iddia ederek, ortaya çıkış tarihini daha geç dönemlere çekerler. Hatta Elshtain, işi dişil ana vatan "La France" mefhumunun ortaya çıkışının aslında, "içinde bulunduğumuz yüzyıla ait, daha yakın bir tarihsel gelişme" olduğunu iddia etmeye kadar götürür (1987, s. 66). Ancak her iki taraf da Orta Çağ Avrupası'nın böylesi hiçbir ulus-devlet tanımadığı konusunda hemfikirdir.

Anthony Giddens ulus-devletin yaratılmasıyla ne gibi yeni hükümet etme biçimlerinin ortaya çıktığını belirlemeye girişmiştir. Ulus-devleti, "açıkça belirlenmiş sınırlara sahip bir alan üzerinde, idare yetkesi, yasa ve içe dönük ve dışa dönük şiddet araçlarının dolaysız kontrolü ile tasdiklenmiş bir idarî tekel oluşturan bir kurumsal hükümet etme biçimleri kümesi" olarak tanımlar. Belirgin sınırlara sahip olmak ve şiddet araçlarına hâkimiyet anahtar unsurlardır; çünkü, modern ulus-devlet "sınırlanmış bir iktidar kabıdır" (Giddens, 1985, s. 120). En önemlisi, millet devletler yalıtılmış şekilde değil, "bir ulus-devletler kompleksinin ortasında" var olurlar (Giddens, 1987, p.171). Milliyetçilik bu sınırlılığı ve şiddetin tekelleştirilmesini doğal gösteren düşünme şekillerini de –yaygın sağduyu söyleminin aldığı şekiller– içine alır. Bu dünya –dünya*mız*– milletlerin kendi resmî ordularına, polis güçlerine ve infazcılarına sahip olduğu; sınırların ihtimamla belirlenmiş olduğu ve vatandaşların –özellikle erkek– millî sınır hatlarının korunması uğruna ölmeye ve öldürmeye çağrılmalarının beklenebileceği bir yerdir.

Orta Çağ haritalarına ve modern haritalara bir bakış, belirgin sınırlara sahip devletin yeniliğini görmek için yeterli olacaktır. Orta Çağ Avrupa haritaları sadece daha az kesinliğe sahip değillerdir; sadece Kudüs'ü dünyanın merkezine yerleştirme eğiliminde değillerdir; sadece, tipik olarak, hiçliğe karışan uzak topraklarıyla tamamlanmamış bir dünyayı resmetmekle kalmazlar; bunlardan ayrı bir farkları daha vardır. Orta Çağ haritalarının sınır takıntıları yoktur (Roberts, 1985). Krallıklar ve imparatorlukları belirtmek için, bir krallığın nerede bitip bir diğerinin nerede başladığını tam bir kesinlikle göstermek zorunluluğu olmaksızın, genel alanlara işaret edilir. Bu açıdan modern milletler haritası oldukça farklıdır. Net olarak çizilmiş sınırlara bölünmüş, tamamlanmış bir dünyayı resmederler. Bu, "bizim" aşina olduğumuz tipte bir haritadır.

Orta Çağ Avrupası'nda sadece birkaç tane açık seçik bölgesel sınır vardı. Mann'ın işaret ettiği üzere (1988), Orta Çağ Avrupası birbirini kesen ufak ağlardan oluşmuştu; açık seçik belirlenmiş bir bölgeyi ve içinde yaşayan insanlan denetiminde tutan tek bir iktidar odağı yoktu. Her hâlükarda, erken Orta Çağ krallan topraklannı sık sık varisleri arasında bölüştürdüğünden, bölgelerin hatlan kuşaktan kuşağa değişip durmaktaydı. Köylüler kendilerini, uzaktaki bir kral yerine, ancak yerel feodal beye karşı yükümlü hissedebilirlerdi. Yerel bey gerçekten de kendi bölgesinde yaşıyor olsa dahi, kendi köylülerinin dilini konuşuyor olmayacağı neredeyse kesin gibidir. Eğer krallar ordu toplayacak olurlarsa bunu büyük beyler aracılığıyla gerçekleştirirlerdi; ki bu büyük beylerin kendileri de işi daha ufak beylere havale edebilirlerdi. Bütün bir piramitsel haklar ve ödevler yapısı mevcuttu. Siyaset her seviyede savaş aracılığıyla yürütüldüğünden sık sık ordular toplanırdı. Savaşlar nadiren modern devletler arası düşmanlıklann patlaması durumlannda yapılan türden resmî açıklamalara benzer açıklamalarla ilân edilirlerdi; aypnca resmî bir sonlan da yoktu.

Birçok yönden Avrupa'nın Orta Çağdaki dünyası modern gözlere inanılmaz derecede karmakanşık ve düzensiz görünür. Bütün Orta Çağ boyunca, şimdi Fransa ya da İngiltere olarak bilinen yerlerin sakinleri kendilerini Fransız ya da İngiliz olarak düşünmediler (Braudel, 1988; Seton-Watson, 1977). Kendi hayatlannа duydukları bağlılıktan daha kuvvetli bir bağlılık borçlu olduklan bir bölgesel millet –vatan– mefhumlan fazla yoktu. Cemiyet şimdikinden farklı şekillerde yaşanıyor ve tahayyül ediliyordu. Bugün Orta Çağ dünyasını bu kadar yabancı gösteren kısmen budur.

Bir "sınır-bilinci"nin doğallığını kabul eden bizler için ulus-devlet sisteminin bir düzensizlik ve verimsiz kargaşa dünyasına düzeni ve örgütlülüğü getirdiğini düşünmek kolaydır. İster bir başkan, ister bir monark tarafından temsil ediliyor olsun, devlet şimdi tebaasından tam ve dolaysız sadakat talep ediyor. Savaşla karşı karşıya kalındığında devletin idarecileri feodal beylerin işbirliklerine bağımlı değiller. Ordular, dolaysız olarak, "milletleri" uğruna savaşmaya çağnlan halk arasından toplanıyorlar. Bu şekilde asker yazılmış olanlann çoğunun çeşitli rüşvetlerle, yahut zorla veya yasanın gücü tarafından mecbur bırakılarak bu yola girmiş olmalan muhtemeldir. Ancak modern dünya genç erkeklerin kitlesel biçimde gönüllü olarak askere yazıldıklarını ve sonra isteyerek, hatta şevkle, millet uğruna savaşmaya gittiklerini de görmüştür (Reader, 1988).

Ulus-devlet kendi sınırları içerisindeki şiddet kullanım hakkı üzerinde tekel kurmayı başardığında, "gayri resmî savaşlar" çağı da sona erdi (Hinsley, 1986). Bundan böyle Napolyon savaşlarında İngiltere, Fransaya karşı savaşacaktı; "Rusya" istila edilecekti; "Amerika Birleşik Devletleri" olan biteni yakından gözleyecekti. Bu yeni savaşan milletler dünyasında kendi özel maiyetinin başında arbedenin içine yürüyen bir Burgundy Dükü veya bir Warvick kontu için fazla yer yoktu. Bugün, yerel "savaş ağaları" genelde devlet otoritesinin çöktüğü, Beyrut ya da Somali gibi yerlerde ortaya çıkarlar. Dünyanın diğer devletleri, "gayrı resmi ordulann" ortaya çıkışını, kendi sınırlan içerinde de böyle güçlerin oluşmasından endişe duyarak, dehşet içinde izler. Res-

mî savaşlarla birlikte, tabiî olarak, resmi barışlar da geldi. Son iki yüzyıldan beri savaşlar devletler arası sınırların nereden ve nasıl çizileceğini belirleyen konferanslarla nihayet bulur. Napolyon savaşlarının sonunda yapılan Viyana Kongresi ile daha sonraları sık sık tekrar edilecek bir örnek ortaya konuldu. Başkan Bush'un, Irak'ın askerî bozgunuyla kurulabileceğini iddia ettiği "yeni dünya düzeni" aslında hiç de yeni değildir. Ulus-devletlerin doğuşundan beri, kudretlerini savaşta ispat etmiş bulunan kuvvetli devletler kendi kafalarındaki düzgün çizilmiş milletler arası sınırlar düzeni vizyonunu dayatmak peşinde oldular. Bu yönden modern ulus-devlet bir milletler arası çağın ürünüdür.

Milletlerin Milletler Arası Dünyası/ Milletler Arası Milletler Dünyası

Giddens, ulus-devleti tarihte hiçbir örneği olmayan bir devlet tipi olarak tarif etmiştir (1987, s. 166). Bu sistemin neden Avrupa'da ortaya çıktığı ve neden dünyaya ancak oradan hareketle yayıldığı modern tarihin en temel bilmecelerinden biridir. Analizciler modernleşen dünyadaki problemler için bu yeni devlet formunun nasıl bir dizi çözüm getirdiğine dikkat çekmişlerdir. Gellner (1983, 1987) endüstrileşmenin standartlaştırılmış bir kalifikasyon talebi getirdiğini ve bu talebin en iyi merkezi şekilde denetlenen eğitim sistemleri aracılığıyla karşılanabilir olduğunu ileri sürmüştür. Bu yüzden tek tip eğitimlilik seviyesi dayatabilen merkezî biçimde örgütlenmiş bir devlet ekonomik avantajlara sahipti. Kennedy ise (1988) ulus-devletin sahip olduğu askerî avantajları ön plâna çıkarır. Bu yeni devlet türü, feodal beyinin hasadında toplanmak üzere mevsimden mevsime ortadan kaybolmayacak ve vatanseverce bir heyecanla savaşacak insan toplulukları arasından dolayımsız bir şekilde profesyonel ordular toparlayabilirdi. Başka yazarlar ulus-devletlin doğuşunu doğrudan doğruya kapitalizmin doğuşuna bağlamışlardır. Anderson (1983), ulus-devletin ortaya çıkışını matbaanın önemiyle, konuşma dillerinin Latince'nin yerini almasıyla ve konuşulan dildeki okur-yazarlığın yaygınlaşmasıyla ilişkilendirir ki, bunların hepsi de kapitalist gelişme için zarurî olan koşullardır. Mann (1992), bu konuda diğerleriyle mutabıktır; ancak devletin teşkilinde endüstriyel kapitalizm yerine ticarî kapitalizmin oynadığı rolü vurgular: Avrupa'nın endüstri devrimlerini finanse edecek olan on sekizinci yüzyıldaki emperyalist fetihlerin başarılarının sürekliliği, devlet desteği gerektiriyordu. Nairn (1977), kapitalizmin her yerde denklik göstermeyen yayılışına dikkat çekerek devletin, 'merkez dışı'ndaki bölgelerin kendilerini kapitalist modernliğe taşımak için kullanabilecekleri bir araca dönüştüğünü ileri sürmüştür. Hroch (1985), bu noktayı daha da geliştirerek kapitalist ekonomilerin ancak modern tipte bir millet devlet tarafından sağlanabilecek türden bir merkezî idareye –özellikle eğitim ve ticaret politikalarıyla ilgili olarak– gereksinim duyduklarını iddia etmiştir.

Millet devletin doğuşunun sebepleri her ne olmuş olursa olsun, başarısı kesinlikle hiçbir şüpheye mahal vermez. 'Millet olma', Avrupa'dan Amerika'ya, oradan da tüm

dünyaya yayılarak egemenliğin evrensel formu hâline gelmiştir. Dünyanın bütün karalarının yüzeyi, Antarktika istisna tutulursa, "şimdi milletler ve devletler arasında paylaşılmıştır" (Birch, 1989, s. 3). Eğer milliyetçilik ulus-devletleri millet devletler olarak ayakta tutan ideoloji ise, o zaman "insanlık tarihinin en başarılı ideolojisidir" (s. 3). Liberalizm ve Marxizm, aynı ortaçağda Hristiyanlığın ya da İslam'ın olduğu gibi, bölgesel olarak sınırlı kalmışlardır; ancak milliyetçilik milletler arası bir ideolojidir. Ulus-devletler sistemi bölgesel bir boşluğa tahammül edemez; her alanın bir resmî millî sınır ardına kapatılması zarurîdir. Böylelikle, milliyetçiliğin sınır-bilincinin kendisinin zaferi sınır tanımadı.

Milliyetçilik muzaffer ilerleyişi boyunca tüm rakip ideolojileri sildi süpürdü. Yirminci yüzyılın başlarında Marxistler millî bölünmenin sonunu öngörüyorlardı: Kapitalizmin eli kulağındaki çöküşü farklı devletlerdeki işçi sınıflarını birleştirerek bir evrensel sınıf bilinci dünyasının müjdecisi olacaktı. Fakat gerçekte Marxist devrimler kendilerini millî sınırlara uydurdular. 1917 Rusya devriminin liderlerinin ilk vazifelerinden biri sosyalist devletin sınırlarını güvenlik altına almak oldu. Almanya ve bağlaşıklarıyla Brest-Litowsk'ta yapılan antlaşmada bir kısım toprak Türkiye'ye iade edildi. Devrimi dış hücumlardan korumak için verilen müteakip mücadelelerle Bolşevikler, Buhara ve Khiva'yı kendilerine bağlıyarak ve Öte Moğolistan üzerindeki denetimlerini sıkılaştırarak eski Rus İmparatorluğu'nun sınırlarını genişletmiş oldular (Setson-Watson, 1977). Demek ki Bolşevik rejim daha baştan beri ulus-devletler arasında bir ulus-devleti temsil etti. İlk olarak Lenin, sonra da Stalin, "bir ülkede sosyalizm"in plânlamasını yaparak ve milletlerini dış işgalcilere karşı koruma azmini göstererek millî lider rolünü oynadılar; ve bu böyle devam edegeldi. Benedict Anderson'un, "ikinci dünya savaşından beri gerçekleşen bütün başarılı devrimlerin kendilerini *millî* olarak tanımlamış" olduklarının altını çizerek belirttiği gibi (1983), yetmişli yılların sonunda, Vietnam, Kamboçya ve Çin'deki marxist rejimlerin her biri birbirlerine karşı millî savaşlar verdiler (s. 12).

Ulus-devletler sisteminde gerçekten de garip olan bir şey var. Ulus-devletler her biçim ve boyutta bulunabilirler. Çin Halk Cumhuriyeti gibi nüfusu yüz milyonu aşkın olanların yanında Tuvalo gibi nüfusu on binlerle ifade edilenler de var. Ulus-devlet tasavvurunda, Rönesans şehir-devletinde olduğu gibi, bir ideal ölçü kaydı yok. Kuzey Amerika gibi bazı devasa toprak kütleleri, çoğunlukla düz çizgiler takip eden ve nehirlerden ve göllerden geçen birkaç millî sınırla bölünmüştür. Buna karşılık, Avrupa, dağları, ovaları ve nehirleri kesip duran sınırlarla doludur. Japonya örneğinde olduğu gibi kimi takım adalar tek bir millete aitken, Karyipler'de her adayı farklı bir devlet tutar (Haiti ve Dominik Cumhuriyeti ise aynı adayı paylaşırlar). Neden Liechtenstein var? Neden Mauru var? Neden Amerika Birleşik Devletleri var? Ancak neden Güney Amerika Birleşik Devletleri yok? Ve neden Korsika veya Havai Devletleri yok? Kısaca, bugünün kıskançça korunan millî sınırlar bütününü çıkış olarak verebilecek bir bilgisayar yazılımını oluşturmak için kullanabileceğimiz "nesnel" coğrafî kaidelere sahip değiliz. Aksine, milletler dünyası, sıkışık, bazen de rahatsız bir şekilde üst üste alt alta

oturan, tuhaf biçim ve boyutlara sahip parçalardan oluşmuş bir keşmekeşe dönüşmüş durumdadır.

Bu keşmekeş bir dil ya da din mantığına da dayanmıyor. Tek dile sahip devletler de var çok dilli olanlar da. İzlanda gibi kültürel ve dilsel olarak görece homojenliğe sahip bir devletin yanında devasa bir diller ve dinler çoğulluğu ile Hindistan var. Bazen İrlanda'da olduğu gibi, farklı dinî cemaatler milliyetçi mücadelelere girişirken, bazen de aynı cemaatler bundan geri dururlar: İskoçya'da olduğu gibi. Bazen dil milliyetçi özlemlerin bir sembolü olur: Quebec'de olduğu gibi. Fakat hiç de böyle bir özlemi uyandırmadığı durumlar da mevcuttur: İskandinav ülkelerindeki dilsel azınlıklarda milliyetçi patırtılar pek nadirdir (Elklit ve Tonsgaard, 1992). Dil ve din arasındaki denge zamanla değişebilir. 1830'da Belçika devleti kurulduğu zaman, dinsel benzerlikler dilsel benzerliklerden daha ağır basıyormuş gibi görünmüştü; fakat bugün görünüşe bakılırsa bu durum tersine dönmüş gibi (Vos, 1992). İsviçre'de bir İsviçre milliyeti duygusu dilsel hatlar üzerinden bölünme tehlikesi içinde olmayan bir devleti bir arada tutuyor. "Jura meselesi" diye adlandırılan sorun ise bir bölgenin İsviçre'de yeni bir kanton oluşturmak için Berne kantonundan kopmak istemesiyle ilgili (Voutat, 1992). Öyleyse, hangi bilgisayar yazılımı –ya da hangi nesnel tarihsel gelişim kuramı– Orta ve Güney Amerika'daki, İspanyolca konuşulan ve Katolik olan geniş sahaların millî sınırlarla lime lime olacağını öngörebilirdi? Neden Venezuela, Costa Rica ve Bolivya'nın bağımsızlıklarıyla övünmeleri, kendi ordularını kurmaları ve sınırlarında devriye gezmeleri gerekmektedir?

Ulus-devletler sistemi küresel bölünmeyi düzenlerken basit bir şablona uyuyormuş gibi görünmüyor. Ulus-devlet modernliğin mantıksal idarî formu olarak tarihsel güçlerin bileşimi aracılığıyla üretilmiş olabilir. Ancak, bu mantıksal biçimin hayata geçirilişine serkeş bir anarşi de eşlik etmiş olmalıdır.

Devletler ve Halklar Kurmak

Eğe dile, dine veya coğrafyaya ilişkin olanlar gibi, "nesnel" olarak adlandırılan değişkenler, devletlerin sınırlarının nerelerden çizilebileceğine dair bir öngörü sağlayamıyorlarsa, o zaman "öznel" ve "psikolojik" değişkenlerin bu hususta kati'yet sağlayacakları düşünülebilir. Milletler, üyelerinin tümünün sahip olduğu ve sahip olunulduklan da yine kendileri tarafından görülen, açık ve "nesnel" kriterlere uygun olarak kurulmuş olmak anlamında "nesnel topluluklar" değillerdir: Aksine, milletler, Benedict Anderson'un terimlerini kullanacak olursak, "hayalî topluluklardır". Topluluklar sonsuz farklı şekilde tahayyül edilebileceğinden, devletler arası sınırlar öznel kimliklerin sınırlarının üzerinden geçtiği sürece milletler dünyasının haritasının karman-çorman bir harita olmasına şaşırmamak gerekir. İddia edileceği üzere, milletliğin "öznel" perspektifler üzerinden kavranılmaya çalışılmasında ufak da olsa bir doğruluk payı vardır. Yine de böyle bir yaklaşım meseleyi basite indirgemek olur. Psikolojik kimlik tek başına, devletleri bugünkü durumlarına getiren tarihin itici gücü olamaz. Millî kimlikler

toplumsal hayat formlandır; içsel ruh halleri değillerdir; ve böyle formlar olarak da milletliğin tarihsel süreçlerinde gerçekleşen ideolojik üretimlerdir.

"Millet" (nation) sözcüğü birbirleriyle ilişkili iki anlam taşır. Ulus-devlet olarak "millet" ve bu devletin sınırları içerisinde yaşayan halk olarak "millet". Bu iki anlam arasındaki ilişki milliyetçiliğin genel ideolojisini yansıtır. Gellner'in saptadığı üzere, milliyetçilik "modern dünyada yaygın olarak itimat edilen, hatta daha da genel olarak verili kabul edilen" bir ilkeye dayanır (1993, s. 409). Bu ilke her ulus-halkın kendisine ait bir ulus-devlete sahip olması gerektiğini söyler. Açıkça görüldüğü üzere burada millet olan halklar gibi bir şeyin mevcut olduğu farz edilmektedir. Bu yönüyle milliyetçilik, kendi ulus-devletlerinde yaşadıkları ya da yaşamayı hakkettikleri farz edilenler için bir millî kimlik duygusunun inşaasını beraberinde getirir. Ancak milliyetçilik belirli bir kimliğin inşaasından daha fazlasına şamildir (hususî bir millî "biz"); zira şu genel ilkeyi de içermektedir: "bizim" kendi devleti*mize* sahip olmamız hakkanîdir; çünkü halklar (milletler) kendi devletlerine (millet/nation) sahip olmalıdırlar.

Bu anlamda, milliyetçilik hususî ve evrensel özellikleri meczeder. Bu imtizaç Fransız Devrimi'nin galiplerinin zaferlerini nasıl ilân ettiklerinde görülebilir. Galibiyetlerini, teoride tüm insanoğullarına uygulanacak olan –ki bu kadınlara da uygulanmalarını gerektirmez– "hürriyet, özgürlük, ve eşitlik" gibi evrensel ilkelerin bir zaferi olarak duyurdular (Bkz. Capitan, 1988). Bunun aklın zan üzerinde, aydınlanmanın karanlık üzerinde ve halkın despotluk karşısında kazandığı bir zafer olduğunu da savundular. Ancak, zafer anında "halk" soyut bir kavram yahut evrensel bir imkân gibi ortada salınmaya bırakılmadı. Büyük, evrensel ilkeler, belirli bir konuma sahip hususî bir halkla kayıtlanmışlardı (Dumont, 1992; Freeman, 1992). Vatandaş ve İnsan Hakları bildirgesi "egemenlik ilkesinin asıl kaynağı millettir: hiçbir insan grubu, hiçbir birey onda temellenmeyen bir otorite beyanında bulunamaz" diyordu (alıntı, Kedouri; 1966, s. 12). Söz konusu millet, tabiî ki Fransız milletiydi. Devlet, halk ve toprak arasında çözülmez ve ifade edilmez bir bağ olduğu ileri sürülüyordu.

Egemenliğin milletin olduğunu söylerlerken, devrimciler sanki millet tasavvuru sorunsuzmuş gibi konuşuyorlardı. Sözlerini bugün okurken "millet" kelimesinin o zamanlar açık ve somut bir anlama sahip olduğunu zannedebiliriz. Ancak Devrim sırasında milletliğin bugünkü âdetleşmiş sembolleri henüz yerlerinde değildi. *Ancien Regime*'de millî bir bayrak mevcut değildi; sadece bölgesel bayraklar vardı (Johnson, 1993). Bildirgenin yazıldığı lisan sadece bir azınlık tarafından ilk dilleri olarak konuşuluyordu. Loire'ın kuzeyinde, Brittany ve Flandres'ın dışında kalan bölgelerde insanların çoğu tarafından anlaşılabilirdi; ancak güney için genel olarak anlaşılmaz bir metindi (Braudel, 1988). Bildirge ilân edildiğinde bugün Fransa olarak bilinen topraklar üzerinde yaşayanların ancak küçük bir yüzdesi kendilerini "Fransız" olarak görüyorlardı. Bu şekliyle "millet", mevcudiyeti tebaanın tümü tarafından verili olarak kabul edilebilecek cinsten somut bir varlık değildi. Daha çok gerçekleştirilecek bir projeydi. Proje kendi adına takip edildiğinden (politikalar millet adına olmakla gerekçelendiril-

diklerinden) gerçekleştirilmesi tamamlanmadan önce dahi kendi gerçekliğini farz etmek zorunda kalmıştır. Bu mülâhazalar şu soruyu beraberlerinde getiriyor: "Hangisi daha önce gelir: Ulus-halk mı yoksa ulus-devlet mi?" Millî kimlikleri ulus-devletlerin ürettiğini savunanlarla millî kimliklerin soy kütüğünü ulus-devletin doğuşundan çok daha öncelere dayandıranlar arasında pekçok tartışma meydana gelmiştir. İlk görüşü savunanlar, ulus-devletler kuruldukça millî kimliklerin de icat edildiğini savunur. Kimi zaman devletin kurucuları ne yaptıklarının bilincinde olurlar. Risorgiomento'nun ardından on dokuzuncu yüzyıl İtalyan milliyetçisi Massimo d'Azeglio "İtalya'yı imal ettik, şimdi de İtalyanlar imal etmeliyiz" (alıntı, Hobesbawm, 1992, s. 44). İtalyanlar üretebilmek için icadı diriliş olarak, sanki eski bir hikâyeye kalındığı yerden devam ediliyormuş gibi sunmak gerekiyordu. Millet üretiminin on sekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllardaki en hararetli günlerinde bir sürü sözde eski gelenek icat edildi. İskoç fistanı yahut taç giyme töreni gibi yeni icat edilmişlerdi ancak çağlar öncesine dayanan gelenekler olarak sunuldular. Ara sıra da milleti sena eden "eski" epik şiirler düzülüyordu.

Geleneklerin icadı aracılığıyla, millî kimlikler sanki insan mevcudiyetinin "doğal", hatta ebedî evsafındanmışçasına üretiliyorlardı. Gellner'in ileri sürdüğü üzere, milliyetçilik "kendini bütün 'milliyetlerin' olumlanması olarak sunar ve bu farazî varlıkların aynı Everest tepesi gibi, milliyetçilik çağının da öncesine uzanan, uzun bir süreden beri oralarda bir yerde durmakta oldukları varsayılır" (1983, s. 49). Victori döneminin gazetecilerinden Walter Bagehot, *Physics and Politics*'de milletlerin "tarih kadar eski" olduklarını iddia etmiştir. "Bizim bu kadar aşina olduğumuz" milletlerin tarih boyunca var olageldiklerini öne sürüyordu (1873 s. 83). Bagehot'un ulusdaşları, yanlarında kılıçları ve Dr Grace ve onun kriket sopası gibi, İngiliz oyun ruhu ile birlikte zamanın sisli şafaklarına uzanan İngilizlerin –tüm bir sakallı Arthurlar ve Alfredler soyu– tarih boyunca var olageldiklerine inanmak isteyebilirlerdi. Bu Alfredlerin ve Arthurların, Bagehot'un kendisinde müşahade edebileceği şekilde, İngilizlik olarak bir "İngilizlik" duygusunu gerçekten besleyip beslemedikleri çok tartışmalı bir noktadır: Keza aynı durum, aynı yıllarda kanalın ötesinde yeniden keşfedilmekte olan eski "Fransız" kahramanları için de geçerlidir.

Eski müstemlekelerin durumu daha da problemlidir. Hiçbir sabık halklık duygusu, bir Amerika Birleşik Devletleri'nin neden Meksika'nın güneyine değil de kuzeyine doğru genişlediğini açıklayamaz. George Washington liderliğinde müstemlekelikten kurtulan on üç koloni tek bir millet oluştururlarken, Simone Bolivar tarafından İspanya'dan kurtarıları beş koloninin her biri kendi millî yollarında gittiler. Her iki durumda da 'millet olma' duygusu, bu ister "Amerikalılık" ("Tanrı huzurunda tek millet") duygusu olsun, ister Bolivyalılık, Peruluuk, Venezüellalılık, Ekvatorluluk veya Kolombiyalılık farklı duyguları olsun, muhtelif bağımsızlık ilânlarının ardından üretilecekti.

Öte yandan, Anthony Smith'in defalarca ifade ettiği üzere, tüm ulus-halklar tümüyle baştan yaratılmadılar. Bazı kimliklerin daha evvel de mevcut bulunmaları gerekir;

genel bir topluluk duygusu tümüyle on sekizinci yüzyılda icat edilmemiştir. "Ethnies" -ya da kendi tarihlerine, kültürlerine ve bağlılıklanna ilişkin bir tasavvura sahip halklar- bütün çağlarda da bulunabilirler. Ulus-devletler sıklıkla daha eski bağlılıklardan üretilmişlerdir. "Eski" İskoç fistanı, taç giyme kupası/mug kadar modem bir icat olabilir: ancak hem kupa hem de fistan, sırasıyla İskoçya klan sisteminin ve İngiliz taç giyme andının daha da eski geleneklerini yad ediyordu. Bunlann hiçbiri tümüyle icat edilmiş değillerdir; en azından devlet kurma çağı için bu böyledir. Ulus-devletlerin temsil etme iddiasında bulunduklan halklar, 'millet olma' çağından önce de -devletin ileri sürdüğü mefhum ile tam örtüşmese de- belirli bir halk olma mefhumunu beslemekteydiler. Vatandaş ve İnsan Haklan bildirgesi "Fransızlık" kimliğini kendisi icat etmiş değildir; Franklık ve Gallilik kimliklerini ise icat etmediği apaçıktır. Aynca yeni Fransız milleti, Fransızlık mefhumunu geliştirirken çok daha eski gelenekleri, steriotipleri ve mitleri kendine uyarlamıştır; bir kısmını da icat etmiştir. Benzer şekilde, Massimo d'Azeglio da "İtalya" sözcüğünü tek başına icat etmiş değildir. Eğer 'millet olma' devletler için dışsal siyasî formu sağlamışsa, bu formun genellikle daha eski halklık mefhumlannda kök şalmıştır ve onlan kendine uyarlamıştır. Ve bu argüman şöyle devam eder: Bu yüzden sonuçlann bir yandan tek tip ve öte yandan çok çeşitli olmalan şaşırtıcı değildir.

Halk-milletin üretimi daha evvel mevcut olan kimliklere bir şey eklemiştir. Millet devletlerin kurulması, nadiren geleneksel "ethnie"nin "doğal" bir olgunlaşma süreci takip ediyormuşçasına ufak bir tomurcuktan tamamlanmış milliyet çiçeğine dönüştüğü ahenkli bir süreç olmuştur. Süreç tipik olarak şiddet ve çatışma içerir. Söz konusu olan belirli bir kimliğin dayatılmasıdır. Kendini, topluluğu ve hatta dünyayı düşünmenin bir şekli başka tasavvurlann ve yaşama biçimlerinin yerine geçmelidir. İtalyanlar üretilmelidir; yani, fertler kendilerini sadece Lombardiyalı, Sicilyalı veya şu ya da bu kasabalı olarak görmeyi bırakmalılar. Devrim sırasında Fransa'da yaşayanlar arasından sadece bir azınlık kendini Fransız olarak görmüşse, o zaman hâkim olacak olan bu azınlığın bakış açısıdır. Paris, metonymicaly(*) ve gerçekten tüm Fransa adına konuşacaktı. Paris'in konuşma tarzı, yasal ve kültürel kanallardan "Fransızca" olarak dayatılacaktı.

'Millet olmak' için savaş, bir kesimin milletin tümü adına konuştuğunu ve millî özü temsil ettiğini iddia ettiği bir hegemonya savaşıdır. Bazen metonymik şekilde bu kesimin ismi millî bütünün kendisinin ismi olarak kullanılır. Örneğin Tayland ve Burma'da milletin kimliği hâkim gruplann, yani sırasıyla Taylann ve Burmalıların kültür ve değerleriyle birleştirilmiştir (Brown, 1989). Çok az sayıda millet Smith'in ethnie'ler tanımı altına giren alt kollara -yani kendi tarihsel benzersizliklerine ve kökenlerine dair bir mefhuma sahip olan farklı insan topluluklanna- aynlamayacak kadar homojendir. Connor (1993) hâlihazırda mevcut bulunan yüz seksen milletten sadece on beşinin bu anlamda "çok uluslu" sayılamayacağını tahmin etmektedir. Bu tahmin tarihin mezar-

(*) Metonymy: Bir sıfat ya da bir vasıf isminin o sıfatı ya da vasfı taşıyan şeyin kendisinin isminin yerine kullanılması ile gerçekleştirilen ifade biçimi.

lıklannda yığılı duran, çok önceleri gömülmüş olan topluluk mefhumlannı göz önüne almamaktadır.

Millî hegemonyanın başanyla kurulması resmî millî dillerin zaferlerinde –devletlerin kuruluşuna sıklıkla eşlik etmiş olan bir zafer– ve rakiplerinin ortadan kaldırılmasında en iyi şekilde örneklenir. Vatandaş ve İnsan Haklan, Bretonlann ve Occitanslann kendi dillerini Fransa'nın okullannda kullanabilmeleri hakkına varacak kadar geniş tutulmadı: Kuzeyli *langue d'oil,* yasalann da desteğini arkasına alarak kendini *la langue d'oc* üzerine dayattı. On dokuzuncu yüzyılda Galce ve Aşağı ülke İskoççası Britanya okullarında resmen yasaklanmışlardı (Kiernan, 1993). Arjantin hükümeti millî tarihlerinin pek de bilinmeyen bir arka sokağında, Patagonya'da Galce konuşulmasını engellemeye çalışmıştır (Williams, 1991) Bazen, hegemonya artık sağlama alınmış olduğunda ya da daha sonra tekrardan tehdit altına girdiğinde, ya zararsız bir mirası yeniden yaşatmak için ya da ayrılıkçı veya irredentist grupların taleplerini etkisiz hâle getirmek için diller üzerindeki bu yasal baskı gevşetilir. Azınlık dillerinin ortadan kaldırılmaya çalışılması sadece milliyetçiliğin erken dönemleriyle sınırlı değildir. Yirminci yüzyılın sonlannda dahi bu gibi politikalar devletin iktidarı üzerindeki hâkimiyetlerini sağlamlaştırmak isteyen idareci gruplar tarafından halk adına sürdürülebilmektedir. Türkiye'nin 1982 anayasası bütün siyasî partileri "Türk dili ve Türk kültürü dışında kalan herhangi bir dilin ya da kültürün savunulması, geliştirilmesi veya yayılmasına yönelik faaliyette bulunmaktan" menetmektedir (alıntı, Entessar, 1989). Endonezya hükümeti, Doğu Timor'u işgal ettikten sonra Timorca'nın okullarda öğretilmesini adaya "Endonezya kültürü"nü getirdiklerini iddia ederek yasakladı (Pilger, 1994).

Tarihsel görü sahibi birine ulus-devletin ortaya çıkışı kaçınılmaz görünebilir; ancak milletlerin kendilerinin mevcudiyetinde bir kaçınılmazlık görmek çok zordur. Her büyük Avrupa savaşının ardından siyasî harita değişmektedir: Berlin Antlaşması'nın çizdiği harita Versailles'ınkinden ve elbette bugünkünden farklıdır. Polonya gibi kimi ulus-devletler şekillerini, ölçülerini ve konumlannı değiştirmişlerdir. Balkanlardaki kimi diğerleri ise gidip gidip gelir gibidirler; bazen yeniden görünürler bazen de görünmezler. Wallerstein (1990), bugün pek az sayıda devletin 1450'den beri süregelen bir idarî ve coğrafî süreklilikle övünebileceğine dikkat çeker. Farazî ihtimaller de oldukça kalabalıktır. Eğer bazı savaş alanlarında güç dengeleri başka türlü kurulmuş olsaydı acaba bugün başka milletler ve başka millî kimlikler mevcut olur muydu? Amerikan iç savaşında Konfederasyon kuvvetleri yenilmemiş olsalardı, acaba bugün ABD tarafından doldurulmakta olan topraklar her biri kendine ait bir kültürü ve tarihi mitleri besleyen iki ayrı bağımsız devlete yurt olur muydu? Daha geniş plânlı bir tarihi perspektif kullanmak da mümkün. Seton-Watson (1977), Albigenslerin 1213'te yenilmelerinin çok kritik bir öneme sahip olduğunu ileri sürmektedir. Talih onlara gülmüş olsaydı, yüzyıllar sonra sıra devlet kurmaya geldiğinde, Katalonya'dan Roma'ya kadar uzanan birleşik ve kuvvetli bir Akdeniz deniz gücü ortaya çıkabilirdi. Bu devlete –belki de *Mediterranea* olarak bilinecekti– gösterilecek olan bağlılığın o sıralarda ortaya

çıkmış olan herhangi bir Avrupa devletine gösterilen bağlılık kadar ateşli ve eskilere dayanan bir bağlılık olacağı öngörülebilirdi. Ve *la langue d'oc*'ta böylelikle, bugünkü gibi gittikçe silinmekten mustarip olacağına dünyanın en önemli dillerinden biri olarak kendini gösterebilirdi (Touraine 1985).

Eğer savaşlann sonuçlarına çok fazla dayanılıyormuş gibi geliyorsa şiddetin milliyetçiliğin yüzeyinden nadiren eksik olduğu hatırlanmalıdır. Ulus-devlet yaratma mücadelesi şiddet araçlan üzerinde tekel oluşturma mücadelesidir. Üretilen şeyin kendisi –ulus-devlet– bir şiddet aracıdır. Belirli bir milliyetçiliğin zaferi nadiren alternatif bir milliyetçilik ya da halk oluşu tahayyül etmenin başka biçimleri yenilgiye uğratılmaksızın başarılmıştır. Fransa, tarihteki yerini yüzyıllardır beslenmekte olan bir Fransız kimliği mefhumuyla birlikte almış gibi görünebilir (Smith, 1994). Vatandaş ve İnsan Haklan Bildirgesi de bu kadannı gerektirmektedir. Bununla birlikte, Fransız milletliğinin kuruluşunun başanlması sadece farazî milliyetçiliklerin tarihî iflaslarını gerektirmedi –potansiyel Mediterrannea'lann–, belirli bir halk oluşa dair rakip tasavvurlann da gerçekten yenilgiye uğratılmalannı gerektirdi. Bretonlann ve Occitanslann Fransız olmaya zorlanmalan gerekiyordu; bu yüzden sahip olmuş olabilecekleri bütün millî arzulann şiddetle tırpanlanması gerekti.

Tüm bunlar halk adına (halkın tamamı), millet adına (bütün millet) yahut ana/babavatan adına (tüm ülke) yapılmalıdır. Bu zamanımızın sıradan bir özelliği olmuştur. Bugün idareciler, iktidarlan ne kadar despotça olursa olsun egemenliklerini milletin iradesinin bir ifadesi olarak meşru gösterirler. İktidarlannı bir azınlık darbesine borçlu olanlar dahi dünyaya iktidarlannın millî meşruiyet taşıdığını ilân etme ihtiyacı duyarlar. Üstelik bildiğimiz tanıdık klişeler kullanılır; örneğin, Ernest Shonekan Nijerya'da, rakiplerinin kazandığı seçim zaferine karşı ordunun yardımıyla iktidan ele geçirdiğinde, "vatanın âli menfaatleri doğrultusunda" hareket ettiğini açıklamıştı (Guardian, 1 Eylül 1993). Kendisi ufak bir tarihî öneme sahip olan Shonekan, modern devlet adabını takip eden şahsiyetlerden biridir: Siyâsî liderler, genellikle "halk", "ana vatan" ya da "babavatan" olarak anılan milletin menfaatleri doğrultusunda hareket ettikleri iddiasında bulunmalıdırlar. Orta Çağ krallan bu ata-vatan göndermelerini herhâlde tuhaf bir şekilde mistik bulurlardı. Onlann egemenliğinin ilahî kaynaklı olduğuna inanılmaktaydı; kralın büyülü sağaltıcı dokunuşu bu ilahî dayanağın bir kanıtı olarak görülürdü (Bloch, 1973). Modern idareciler ise bunun tersine callinglerinin bir kanıtı olarak ortak bir dokunuşu göstermek durumundadırlar. Modern devlette egemenlik iddiası gökten yeryüzüne, bulutlardan vatanın toprağına ve onun üzerinde yaşayanlann topluca zikredilen vücutlanna inmiştir.

'Millet Olmak' ve Dilin Gelişmesi

Milliyetçilik ideolojisi yerkürenin her tarafına yayıldıkça günümüz sağduyusunu da şekillendirmiştir. Bize sağlam ve alelâde görünen mefhumlann milliyetçiliğin ide-

olojik inşaalan olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlar modern çağda tarihsel olarak üretilmiş, ancak sanki her zaman mevcut olagelmişler hissi uyandıran "icat edilmiş süreklilikler"dir. Bu, milliyetçilik hakkında izahlar sunmanın bu kadar zor oluşunun sepeplerinden biridir. Analizcinin nedensel etkenleri tarif etmekte kullanabileceği kavramların kendileri milliyetçilik ideolojisi tarafından tarihsel olarak kurgulanmış kavramlar olabilirler. Diller fikri buna önemli bir örnektir. Daha önce de zikredildiği üzere birçok analizci dilin millî kimliğin birincil belirleyicisi olduğunu ileri sürmüştür: Aynı dili konuşanlar millî bir bağ fikrine sahip olmaya yatkındırlar. Aynı zamanda, önceki bölümde zikredildiği üzere millî bir hegemoninin üretilmesi sıklıkla dilsel bir hegemoninin kurulmasına bağlıdır. Bu yüzden, aynı ya da farklı dillerin konuşulmasının önemini merkezine alan bir milliyetçilik modeli kurmak pek de zor olmayacaktır.

Fakat böyle yapmak dilin kendisini sorunsuz bir kavram olarak kabullenmeyi gerektirecektir. Farklı dillerin mevcut oluşu ve konuşan herkesin tanımlanabilir bir dil konuşmak zorunda olması aşikâr görünmektedir. Bu durum nasıl sorgulanabilir? Bagehot milletlerin her zaman var olmuş olageldiklerine inanmış olabilir. Belki biraz abartıyordu; yahut belki de icat edilmiş millî sürekliliklerin görünüşteki sağlamlıkları tarafından yanıltılmıştı. Dillerin birbirlerinden farklı oldukları muhakkak: Her zaman böyle var oldular. Ama yine de ihtiyatlı olmak lazım. İnsanlar tarihin şafağından beri birbirlerine karşılıklı olarak anlaşılmaz gelen konuşma şekilleri vasıtasıyla konuşagelmiş olabilirler. Fakat bu demek değildir ki kendilerini "lisanlar arasından bir lisan" konuşuyor olarak düşünmüş olsunlar. "Bir lisan" mefhumunun kendisi –en azından "bize" sıradan biçimde aşikâr görünen anlamında– milli-devlet çağında ortaya çıkan, icat edilmiş bir süreklilik olabilir. Eğer durum gerçekten de böyleyse dilin milliyetçiliği üretmesinden çok milliyetçiliğin dili üretmiş olması söz konusudur; milliyetçilik "bizim" sağduyumuza ait şu sorgulanmayan görüşü, yani konuştuğumuz, faklı "lisanlar" denen sorunsuz ve "doğal" şeyler mevcuttur inancını, üretmiştir.

Orta Çağ Avrupası günümüz dünyasından farklı olarak resmî ana dillerin mevcut olduğu bir dünya değildi. Yazılı iletişim genellikle Latince olarak sürdürülmekteydi. Trivium'un müfredatında temel bir ders olarak okutulan gramer, Latince grameriydi (Murphy, 1974). Konuşulan lisanlar, yazılı olarak kullanıldıklarında dahi dilbilgisel açıdan ele alınmazlardı; kelimelerin telâffuzları da standartlaştırılmamıştı. Bu bağlam içerisinde konuşulan dilleri doğru ya da yanlış yazmak gibi bir durum yoktu; genellikle de zaten yazıya geçirilmezlerdi. Telâffuzun standartlaştırılmasına, dosdoğru bir dilbilgisinin vücuda getirilmesine ve konuşulan ana dilin sadece onaylı bir formunun öğretilmesine yönelik baskılar çok daha sonraları ortaya çıkacaktı. Michel Foucault (1972), bir akademik disiplin olarak gramerin onsekizinci yüzyılda ortaya çıkışını tıp ve ekonomi disiplinlerinin aynı dönemdeki gelişimleriyle karşılaştırır. Bu disiplinlerin her biri ortaya yeni çıkmakta olan, vatandaşlarına tek tiplilik ve düzen dayatan ve Foucault'ya göre bir "disiplin toplumu" olan modern devletin bağlamı içerisinde gelişmekteydi (1986, s. 206).

Orta Çağda, Douglas Johnson'a göre "Fransa'nın belli bir mevkiinde yaşayan sıradan bir şahsın aynı ülkenin başka bir bölümünde anlaşılması şüphesiz çok zordu" (1993, s. 41). Gerçekten de bu durum ondokuzuncu yüzyıl Fransa'sına kadar sürdü (Braudel, 1988). Orta Çağ köylüleriyle kullandıklan konuşma kalıplan arasındaki ilişkiyi düşünelim. Sahip olduklan konuşma şekillerini yaşadıklan köyün diğer sakinleriyle paylaşıyor olacaklardır. Evlerinden uzakta hemşehrileriyle karşılaştıklannda bu konuşma kalıplannı -ve belkide bazı ayırt edici sözcükleri- hemen tanıyacaklardır. Montaillou belgeleri San Mateo kasabasında ayakkabıcılık yapan Arnoud Sicre isminde bir köylüden bahsederler; atölyesine giren ve "Montaillou dili" konuşan bir kadını duyunca aletlerini bir kenara bırakarak kadına gerçekten Montailloulu olup olmadığını sormuştur (Ladurie, 1978, s. 286). Bu "dil" ayırt edici özelliklere sahip olmuş olabilir; ancak komşu bölgelerde yaşayan ve kendilerine has farklı konuşma şekillerine sahip insanlar için yine de anlaşılmaz değildi. Kimi sözcükler dışandan gelenlere yabancı gelecektir, diğerleri ise tanıdık olacaktır. Birisi kendi köyünden uzaklaştıkça yabancı konuşma biçimlerinin tanıdık olanlara oranı ve buna bağlı olarak karşılaşılan iletişim sorunlan gittikçe artacaktır. Eğer birisinin yolu gerçekten de uzakta kalan bir köye düşerse sadece birkaç cümleye aşina olacaktır. Ondördüncü yüzyıl Montaillou'su hakkında Ladurie, Okitanya ve Katalonya arasında bir iletişim hattının var olduğunu yazmaktadır.

Bir köylü, köyler arasında ve iletişim hattı boyunca yol alırken hususî bir dili diğerinden ayıran dilsel bir sınırdan geçtiği fikrine kapılmasına yol açacak hiçbir hatla karşılaşmayacaktır. Anlaşılabilirlik anlan gittikçe seyrekleşecek ve daha uzak ufuklara doğru gidildikçe hemen hemen tamamıyla ortadan kalkacaklardır. Ancak, seyyah köylümüz, sanki aşinalık ve yabancılık arasındaki oranın kritik bir safhaya ulaştığı bir nokta varmışçasına ve konuşma kalıbı bu noktanın ötesine geçildiğinde bir dilbilgisel özden başka bir dilbilgisel öze dönüşüyormuşçasına hiçbir zaman durupta kendine "acaba bu insanlar benimle aynı lisanı mı konuşuyorlar?" diye sormayacaktır. Buna karşılık, bu özcülük dil hakkındaki modern sağduyunun içine işlemiştir. Bizler Montaillou dilinin acaba Okitan lisanının bir lehçesi olarak sınıflandırılıp sınıflandınlamayacağını ve San Mateo sakinlerinin *gerçekten* Katalanca'nın bir varyantını konuşup konuşmadıklannı bilmek isteriz. Konuşulan dillerin üzerlerine oturduğu derinde yatan farklı gramerlerin mevcudiyetini varsayanz. Modern siyasî haritanın ortaçağcıl karşılığından farklı olarak belirgin sınırlar içermesi gibi, Modernliğin tahayyül ettiği diller haritası da belirgin sınırlar çizer. Bu kurgusal haritanın dayandığı faraziyeler rahatlıkla başka kültürlere ve başka zamanlara da uygulanır. Clifford (1992), antropologlann tipik olarak nasıl da inceledikleri her köyün, her kabilenin kendine has biricik bir lisana sahip olduğunu farzettiklerini anlatır.

Modern farklı diller kurgusu bir fantazi değildir; ancak milletler dünyasının aynı zamanda formal olarak kurulmuş bir diller dünyası da olduğunu gösterir. Ulus-devleti taşıyan disiplin toplumu ortak bir gramerin disiplinine ihtiyaç duyar. Orta Çağ köy-

lüsü için muhatabının İspanyolca mı yoksa İngilizce mi konuştuğunu soruşturarak tanıyabileceği resmî formlar yoktu. Ne zorunlu kamusal eğitimde veya devlet yayıncılığında hangi dilin kullanılacağını belirleyen bir parlemonto takdiri vardı ne de kimse bu gibi meseleler yüzünden savaşmayı aklının ucundan geçirebilirdi. Dile ilişkin, bugün bu kadar "doğal" ve hayatî görünen sorunlann o günlerde ortaya çıkması hiç de mümkün değildi. Kabaca ifade etmek gerekirse: Orta Çağ köylüsü konuşuyordu, ancak modern insan sadece konuşmakla yetinmez; bizler *bir şey* –belirli bir dil– konuşmak zorundayız.

Diller ve Sınırlar

Değişik dillerin dünyası kategorik farklılıklann vücuda getirilmesini gerektirir. İki dil arasında aynm yapmaya çabalayan herkes belirli bir sorunla yüzleşmek durumunda kalır. Bir dili konuşan insanların tamamı aynı şekilde konuşmazlar. Bu yüzden bazı konuşma farklılıkları değişik iki dilin birbirlerinden farklılığı olarak sınıflandırılırken, bazıları da aynı dilin içerisinde mevcut bulunan farklılıklar olarak ele alınacaklardır. "Lehçe" mefhumu farklı diller fikrinin tutunabilmesi için hayatî önem taşır: Bir dili konuşan tüm insanlann aynı biçimde konuşmamaları olgusunu izah ediyor gibi görünür. "Lehçe" sözcüğü erken modern döneme değin dilbilimsel anlamını kazanabilmiş değildi (Haugen, 1966a). Bu sözcüğün ilintili olduğu ve çözüyormuş gibi göründüğü dilbilimsel problemler daha önceleri ortada yoktu. Ondördüncü yüzyıl Montalliou'su sakinleri dillerinin daha genel bir dilin "lehçesi" mi yoksa başlı başına bir dil mi olduğu sorusu üzerine hiç kafa yormamışlardı: Ayakkabıcı Sicre sadece kadınla hemşehri olup olmadıklarını merak etmişti; yoksa "aynı dili" konuşup konuşmadıklannı değil.

Lehçe fikri, ulus-devletlerin resmî konuşma ve yazı şekilleri tesis etmeye başlamalarından önce çok sınırlı bir kullanıma sahipti. Fakat o günden bugüne diller ve lehçe arasındaki farklar dilbilim disiplinin ilgilendiği sorunlar olmanın yanında, hararetle tartışılan siyasî meseleler hâline geldiler. Bugün bize faklı dillerin mevcudiyeti aşikâr görünüyorsa da, bu diller arsındaki aynmın nasıl yapılacağı hiç de açık değildir. Aynı dili konuşan insanlann birbirleriyle anlaşabildiklerinin ve farklı dilleri konuşanların ise birbirleriyle anlaşamadıklarının farzedildiğini düşünelim. Bu varsayım, bizi, bir dilin tüm varyantlannın (yahut lehçelerinin) karşılıklı olarak anlaşılabilir ve farklı dillerin ise karşılıh olarak anlaşılamaz olduğu sonucuna götürecektir. Oysa dilbilimciler karşılıklı anlaşılabilirliği belirlemenin basit bir kriteri olamayacağını vurgulamışlardır. Ne derecede idrak anlaşılabilirlik olarak sayılmalıdır? Anlama ve anlamama arasındaki sınır, idrak hattının neresinden geçirilmelidir?

Böyle bir kriter gerçekten uygulanabilseydi, uygulamanın sonucunda hâlihazırda ortak kabul gören ve dili konuşan, konuşmayan herkese oldukça sağlam görünen aynmlardan çok daha farklı ayrımlara erişilirdi (Comrie, 1990; Ruhlen, 1987). Danca, Norveççe ve İsveççe karşılıklı olarak anlaşılabilir, "farklı" dillerdir. Eriksen'in (1993)

dikkat çektiği üzere Bergen ve Oslo gibi şehirlerde konuşulan lisan standart Dancaya, Norveççenin çeşitli kırsal lehçelerine olduğundan daha yakındır. Karşılıklı olarak anlaşılabilir olan farklı diller sorununun yanı sıra bir de karşılıklı olarak anlaşılmaz lehçeleri içinde barındıran diller sorunu vardır. Gheg ve Tosk lehçelerini konuşan insanlar aynı ortak dili konuştuklarını düşünmektedirler; ancak karşılıklı olarak birbirlerini anlamazlar (Ruhlen, 1987).

Bir dilin sınırlarını çizme sorunu dilbilimsel çerçeveyi fazlasıyla aşar. Devletlerin kuruluşuna eşlik eden hegemonya savaşı dili belirleme iktidarında ya da Thompson'un ifade ettiği şekliyle, "anlamı sabit kılma" iktidarında yansılanır (1984, s. 132). Bu iktidar sadece bazı sözcüklerin ve söyleyiş biçimlerinin dayatılmasında görülmez, aynı zamanda dillerin dil olma iddialarında da kendini gösterir. Tipik olarak şehirsel bölgelerin orta sınıfı, kendi anlam resmi dil olarak sabit kılar; millî sınırlar içerisinde kalan başka anlam kalıplarını ise genellikle yerici bir anlama sahip olan lehçe kategorisi içine sokarlar. Haugen'in (1966a) belirttiği üzere, bir "lehçe" genellikle siyasî olarak başarılı olamamış bir dildir; örneğin, Tuscan'ın İtalya'nın resmi dili olmayı başarmasının ardından, Piemonte lisanı lehçe statüsüne itildi.

Milliyetçiler ayrı bir millet kurmaya çalışırlarken, milleti –sanki dil eski ve "doğal" bir olguymuşçasına–, dilin oluşturduğu zeminin üstüne kurduklarını iddia etmelerine karşın yaptıkları şey, genelikle bir dili ayrı bir dil olarak kurmak olur. Herder Alman dilini Alman ulusunun ruhu olarak överken, her ikisini de –dil ve ulus– kadim varlıklar olarak ele almasına karşın aslında onların vücuda getirilmeleri için dil döküyordu. Sonunda Almanya olacak olan bölgenin lisanı, hiçbiri henüz kendini genel Alman lisanının doğru formu olarak tesis etmeyi başaramamış olan çok sayıda karşılıklı olarak anlaşılmaz konuşma şekli barındırıyordu. O sıralarda Prusyalılar Düşük Almanca konuşurlardı ve "yüksek Almancayı ikinci bir lisan olarak öğrenirlerdi" (Hawkins, 1990, s. 105). Sonraki yüzyılda, Prusya'nın yükselişiyle birlikte, standart Almanca kendini güney Yüksek Almancasının kuzey Almanca telâffuzu olarak gösterecekti.

Birçok defa diller arasındaki sınırların belirlenmesi ve lehçelerin sınıflandırılması devlet kurucu siyasetleri takip etmek durumunda kaldı. Millî sınırların tesis edildiği yerlerde sınırın her iki yakasında görülen konuşma kalıplarındaki farklılıklar, konuşan insanların kendileri tarafından, bu insanların bağlı bulunduğu ulusal merkezler tarafından ve genel olarak tüm dünya tarafından, sınırın iki yakasında farklı dillerin konuşuluyor olmasının bir sonucu olarak görülecektir. Flemenkler siyasî arenada başarıyı yakalayınca, konuşuyor oldukları aşağı Frankça formu, diğer aşağı Frankça formları gibi Almancanın lehçesi sayılmak yerine ayrı bir dile dönüşecekti (Schmidt, 1993). İspanya'da konuşulan Galicia lisanı ile Portekiz'de sınır boyunca konuşulan Portekizce, bugün genellikle iki farklı dil olarak görülmektedirler. Dilbilimsel açıdan Fransızca ve İtalyanca birbirleriyle iç içedirler; ancak İtalya ve Fransa arasındaki sınırın Fransa tarafında rastlanan konuşma kalıpları daha çok Fransızca'ya mensup lehçeler olarak görülürlerken, sınırın İtalya tarafında ise benzer konuşma kalıpları İtalyanca'nın leh-

çeleri olarak görülürler (Ruhlen, 1987). Benzer şekilde, Kuzey İtalya'daki Friul lisanı İsviçre'nin Romanesch lisanına benzer; ancak burada da millî sınırlar dilbilimsel bir ayrıklık hissini beraberlerinde getirirler (White, 1991). Norveççenin oluşturulma süreci bu açıdan öğreticidir. Danimarka'nın boyunduruğundan kurtuluş dil uğruna verilen bir mücadeleyi de içeriyordu. Öncelikle, Norveç Devleti, artık Norveççe olarak isimlendirilen konuşma kalıplarına uygun bir imlâ oluşturarak kendi lisanına sahip olduğunu ilân edecekti. Ayrıca, iki rakip konuşma tarzı arasında süregelen bir iç mücadele de vardı: Riksmal ve Landsmal lisanlarının her ikiside hakiki Norveççeyi temsil ettikleri iddiasındaydılar (Haugen, 1966b). Tüm bu vak'alarda profesyonel dilbilimciler kabul gören pratiklerle uygun düşmeye eğilimli oldular; Novveççe ve Dancayı faklı diller olarak kabul ettiler; Yüksek ve Alçak Almancayı ise aynı dilin varyantları olarak gördüler vs. (Comrie, 1990). Ruhlen'in (1987) kabul ettiği üzere dilleri sınıflamak için saf dilbiblimsel kriterler mevcut bulunmadığından, dilbilimciler benzer ve farklı dilleri teşhis etmede ortak görüşleri takip ederler.

Dillerin isimlendirilmesinde ortak bir tatbikat genellikle hegemonya mücadelelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Herkesin benimsediği bir uygulama hâline getirilen bir sınıflandırma bazı durumlarda gördüğü genel kabulü kaybedebilir ya da yeniden bir hegemonik mücadele sahası hâline gelebilir. Örneğin, İtalyan yasaları İtalyancanın *koine*'si (lehçeleri) ve bunlardan apayrı olan azınlık dilleri arasında bir ayrım yapar. Friul ve Sardinya aktivistleri konuştukları dillerin yasa tarafından resmî azınlık dilleri olarak tanınması için yıllar boyuca kampanyalar sürdürdüler. Art arda gelen merkezî hükümetler, ayrımcılıktan ve azınlık dillerine ayrılması gereken fonların maliyetlerinden çekindikleri için aktivistlerin taleplerine direndiler. Friulca ve Sardcanın İtalyancanın lehçeleri mi yoksa ayrı diller mi oldukları sorusu hakkındaki tartışmada, tartışan her iki taraf da, karşı tarafın dil ve lehçe nitelemelerinin geçerliliğini tartışan kendi uzman dilbilimcilerine sahipti (Petrosino, 1992). Daha dramatik olarak, Türk hükümeti kendi Kürt vatandaşlarının Kürt olduklarını ve bir Kürt dilinin mevcudiyetini resmen reddetmektedir: Kürtler gerçekte ana dilleri olan Türkçe'yi unutmuş "dağ Türkleri"dirler (Entessar, 1989).

Ayrı devletler kurmaya çalışan milliyetçi hareketlerin lehçeyi dile dönüştürmek isteyecekleri düşünülebilir. Bir konuşma biçiminin yazıya geçirilmesinin sağlayacağı güç hafife alınmamalıdır: Böylelikle bir dilin diğerinden farklı olduğu iddiasını destekleyen maddî bir kanıt sağlanmış olacaktır. Resmi, hâkim dilden farklılıkların vurgulanması için farklı imlâ şekilleri benimsenebilir ve bunlar da bir bölgenin değişik konuşma biçimini vurgulayabilir. Kamuya yönelik bildirilerde uygulanan ve mitsel şiirlerde kullanılan bu imlâlar belirli bir konuşma biçiminin biricikliğinin ve ayrı bir dil olma statüsünün ilân edilmesinde önemli bir rol oynayacaklardır. Kimi zaman farklı imlâlar karşılıklı olarak anlaşılabilir olan konuşma şekillerini –Sırpça ile Hırvatça ve Hinduca ile Urduca örneklerinde olduğu gibi– birbirlerinden ayırabilir. Ancak kendine özgü bir şekilde yazılan bir dilin ayrılık statüsüne itiraz edilebilir ve resmî olarak lehçe sınıfına

sokulabilir. 1994 senesinde, 1872 İskoç Eğitim Kanunu'nun aşağı-ülke İskoççasının (Lalland) okullarda kullanımını yasaklamasından beri ilk defa olarak Glasgow Üniversitesi Lalland lisanında yazılmış bir Tezi kabul etti: tezin[1] konusu İskoçça imlâsıydı[2]. Manidardır ki üniversite senatosu ancak tezde kullanılan yazı dilinin İngilizce'nin bir lehçesi olarak görülmesi şartıyla tezi kabul etmeyi uygun gördü (*Guardian*, 8 Haziran 1994).

Bir lehçenin yazıya geçirilmesi hiç de basit bir mesele değildir; çünkü belirli bir konuşma şeklinin seçilmesi gerekir. Braudel (1988), devrim sonrası Fransa Devletine ait resmi Fransızcayla yazılmış belgeleri yerel Patois lisanına çevirmeye çalışanların karşılaştıkları güçlükler hakkında yazmaktadır. Hemen hemen her kasaba kendine özgü bir konuşma biçimine ve aksana sahip gibiydi. Correze *departement*'ının Direktör'ü makul çeviriler bulmanın güçlüğünden yakınmaktaydı: "Juillac kantonundan gelmiş bulunan çevirmen, her biri az çok birbirlerinden farklı konuşan diğer kantonlarla aynı aksanda konuşmuyor; farklılık yedi yahut sekiz *league*'lik[3] bir mesafede oldukça belirgin bir hâl alıyor" (Braudel'in alıntısı, 1988, s. 92). Braudel'e göre, başka bir memur da, İnsan Hakları Beyannamesi'ni, Bordeaux bölgesi insanlarının "tüm farklı söyleyiş biçimleri arasında orta yolu" tutturacak şekilde tertip edilecek bir Patois lisanına tercüme etmeyi teklif eder. Mevcut hiçbir ferdin konuşma kalıplarını temsil etmeyen böylesi bir orta yol lisanı oluşturma fikrine zamanın yetkilileri sıcak yaklaşmış olsalardı neler olurdu tahmin edebiliriz. Eğer bu dil okullarda öğretilmiş, ve daha sonra şairler tarafından bölgenin tarihî romansının övgüsünde kullanılmış olsaydı, bugün ayrılıkçı gruplar bu dilin resmî olarak tanınmasını talep ediyor olurlardı. Bordeaux Universitesi bu kadim görünüşlü dilde yazılmış doktora tezleriyle karşı karşıya kalırdı.

Diğer dillerden farklı bir dilin tesisi, belirli bir konuşma şekli dilin tamamı için model alınacağından, kendi dahilî hegemonya mücadelelerini de beraberinde getirir. Türkiye'deki Kürt hareketi, resmi bir Kürt dili oluşturmaya girişse, takipçilerinin farklı konuşma şekilleri arasından seçim yapmak durumunda kalır. 1930 ve 1940'larda Sardinya milliyetçi hareketi dil sorununa değinmekten kaçındı. Sard dilini ayrı bir dil olarak ortaya atmak ve onu Sardinya bağımsızlığının sembolü hâline getirmek ihtilâfa yol açabilirdi. Sard lisanı bir dizi farklı form içerir; sadece "Sardca" dan bahsetmek bile tartışılır bir ayrılığı gündeme getirmek olur. Sard lisanının belirli bir formu resmî Sardca olarak seçilirken, geri kalan varyantlar bu dilin lehçelerine veya "şehirli Sardca"nın garip akrabalarına dönüşecekti. Sardinya lisanının hangi türünü konuşuyor olurlarsa olsunlar milliyetçi harekete karşı kimsenin soğukluk duymaması için savaş öncesi Sardinya milliyetçi hareketi dil meselesini pek fazla önemsemedi (White, 1991).

Ayrılıkçı Lombardiya Birliği vakası ilginçtir. 1980'lerin başında, Birlik Lombardcanın İtalyancadan ayrı bir dil olduğunu ilân etti (Ruzza, 1993). Aktivistler, Lombardiya'da, sokak tabelâlarındaki sözcüklerin son sesli harflerinin üstünü boyadı. Buna karşılık, karşıtları Lombardcanın gerçekten başlı başına bir dil olduğu fikrini hiç de ciddiye almadılar. Meselenin çözümü için dilbilim kitaplarına başvurmanın pek anlamı

yoktur: Bazılan Lombardcayı ayn bir dil olarak sınıflandınr (Grimes, 1988), bazıları da onu bu şekilde sınıflandırmaz (Vincent, 1987). Birliğin programı 1980'lerin başında başarıya ulaşmış olsaydı ve Lombardiya da kendi devlet sınırlannı tesis ederek, İtalya'dan ayrılmış olsaydı, bir öngörüde bulunabilirdik: Lombartcanın İtalyancadan farklı olduğu görüşü gittikçe daha fazla kabul görmeye başlardı; aynı Norveççenin Dancadan ve İsveççeden farklı olduğu görüşü gibi. Bir süre sonra dilbilim ders kitaplan bu konuda görüş birliğine vanrlardı. Lâkin, 1980'lerin sonunda Birlik dil meselesinin peşini bıraktı ve aslında ismini de Kuzey Birliği olarak değiştirdi (Ruzza, 1993). Dil meselesi, kendini Lombard olarak gören fakat Lombard dilini konuşmayan potansiyel destekçileri harekete karşı soğutuyordu. Aynca, "doğru" bir Lombardca formunun kurulması gerekecekti ve hareketi destekleyenlerden çok azı kendi bölgelerinin Lombardcasını kusurlu bir Lombardca olarak kabul etmeye hazırdı.

Dil üzerindeki ihtilâflar günümüz dünyasında sıradandırlar. "Bizim" sağduyumuz için anlaşılır hadiselerdendirler. Belçika'da Flemenkçe veya Fransızca konuşanlar ya da Hindistan'da Urduca veya Hinduca konuşanlar hakkındaki haberler bizi afallatmazlar. Bu gibi ihtilâflar sadece dil uğruna verilen mücadelelerden ibaret değillerdir, burada daha önemli olarak dil aracılığıyla sürdürülen ihtilâflar söz konusudur (aynı zamanda şiddet aracılığıyla da). Bu açıdan, milliyetçiliğin evrensel ya da uluslar arası çehresi kritik öneme sahiptir. Farklı diller ve lehçeler arasında tercüme edilebilir ortak mefhumlar olmaksızın ihtilâflar milliyetçi formlan içerisinde sürdürülemezlerdi. Bu gibi mefhumlar arasında "dil" ve "lehçe" mefhumlarının kendileri en önde gelirler. Kendilerine ait ayn bir dili konuştuklannı, bu yüzden de ayn bir millet oluşturduklannı ve konuştuklan dilin içindeki farklılaşmaların "lehçe" farklılıklanndan ibaret olduğunu iddia eden insanların konuştuğu her dilde bu terimlerin bir karşılık oluşturması gerekir.

Dil ve lehçe mefhumları sığ milliyetçi rüyalar gören "aşınlara" has değillerdir; bu mefhumlar "bizim" ortak sağduyumuzun parçalarıdırlar. Bu durumun metodolojik ve siyasî sonuçlan vardır. Milletler "tahayyül edilen cemaatler" olabilirler; ancak bu tahayyüll edişlerin girdiği kalıplar dil farklılıklan aracılığıyla izah edilemezler; çünkü dillerin kendilerinin de birbirlerinden ayn varlıklar olarak tahayyül edilmeleri gerekmektedir. Eğer milliyetçilik yaygın bir ideoloji olarak incelenecekse, ve eğer dilin ne olduğu hakkındaki ortak sağduyuya ait mefhumlar arasında milliyetçi faraziyeler bulunacaksa, milliyetçilik, sanki "bizler" onun tüm etkilerinden azadeymişiz gibi, başkalarının üzerine atılmamalıdır. Buna ek olarak, milletler dünyasını bizim tabiî dünyamızmış gibi temsil eden faraziyelerin, inançlann ve paylaşılan tassavvurlann tümü tarihsel kurgulardır: İnsanların "tabiî" sağduyusunu teşkil etmezler.

Başka zamanların insanları dil ve lehçe mefhumlarına sahip değillerdi -bugün oldukça sıradan olan ve "bize" somut gerçekliklermiş gibi görünen ülke ve egemenlik mefhumlarını bir kenara bırakalım. Bu gibi mefhumlar günümüz sağduyusuna o kadar sıkı yerleşmişlerdir ki, bunlann icat edilmiş süreklilikler olduklan kolaylıkla unutulur. Orta Çağda, Montaillou'daki veya San Mateo'daki atölyelerde çalışan ayakkabı-

cılar, aradan geçen yedi yüzyıl yüzünden bizlere dar kafalı ve batıl inanışlı çehreler olarak görünebilirler. Ancak bu insanlar bizim bugün dil ve millet üzerine sahip olduğumuz fikirleri tuhaf ve mistik bulurlardı; bu mistisizmin neden bir ölüm ve kalım meselesi olabileceğini anlayamazlardı.

1. "dissertation"/ "deisertation";
2. "scottish spelling"/ "scots spellin"
3. yaklaşık üç mile karşılık gelen mesafe birimi

3

Banal Milliyetçiliği Hatırlamak

Milliyetçilik günümüz düşünme şekillerini derinden etkilemiş olduğu için, bir sorun olarak incelenmesi pek kolay olmaz. Kimse ne kendini milletler dünyasının dışına çekip alabilir ne de kendini bu dünyada yaşamanın getirdiği ön kabullerden ve sağduyu alışkanlıklarından kurtarabilir. Analizciler inclemelerinin nesnesini oluşturan şeyden kendilerinin de etkilenmiş olduklarını göz önünde bulundurmalılar. Önceki bölümde de görüldüğü üzere, insanlann "tabiî" olarak farklı diller konuştuklarını farzetmek pek kolaydır. Bu faraziyeyi sarsmak ise oldukça güçtür. Milliyetçiliğin kendisi hakkındaki faraziyelerimiz problemi daha da içinden çıkılmaz hâle getirir. Hâlihazırda müesses olan milletlerde milliyetçiliği "ötekilerin" abartılı tepkileri olarak tasavvur etmek gayet "tabiî" görünür. Bu faraziye "bizim" kendi milliyetçiliğimizi unutmamızı sağlar. Eğer kendi milliyetçiliğimiz hatırlanacaksa sağduyu olarak görünen şeyin ötesine geçilmelidir.

Roland Barthes ideolojinin "Tabiatın Sesiyle" konuştuğunu ileri sürmüştür (1977, s. 47). Başkalannın da işaret ettiği gibi, ideoloji, sosyal dünyanın, onun içinde yaşayanlara tabiî dünyaymış gibi görünmesini sağlayan davranış ve inanç alışkanlıklarını içinde barındırır (Billig, 1991; Eagleton, 1991; Fairclough, 1992; McLellan, 1986; Ricoeur, 1986). Bu görüşe göre ideoloji insanlara dünyalarının tarihsel olarak inşa edilmiş olduğunu unutturur. Demek ki milliyetçilik, milletler dünyasının, –sanki milletlerin mevcut olmadığı bir dünya mümkün değilmiş gibi– dünyanın tabiî haliymiş gibi görünmesine sebep olan ideolojidir. Ernest Gellner, günümüz dünyasında, "bir adamın

iki kulağa ve bir burna sahip olduğu gibi bir de milliyete sahip olmak zorunda olduğunu" söylemiştir (1983, s. 6). Böyle bir kimliğe sahip olmak "tabiî" görünür. Müesses milletlerde, insanlar genellikle millî kimliklerini unutmazlar. Birisine eğer kim olduğu sorulacak olursa, vereceği ilk yanıt hangi millete mensup olduğu olmayabilir (Zavalloni, 1993a, 1993b). Lâkin, milliyetlerinin ne olduğu sorulduğunda, verdikleri yanıtlar çok dolaysız olmasada, insanlar nadiren, "unuttum" derler (Condor, basından). Millî kimlik sadece sahip olunması tabiî görünen bir şey değil, aynı zamanda hatırlanılması da tabiî görünen bir şeydir.

Ancak bu hatırlayış için devreye aynı zamanda bir unutuş da girer; ya da şöyle söylenebilir, milliyetçilik ideolojisi karmaşık bir hatırlama ve unutma diyalektiği içinde işler. Görüleceği üzere, bu diyalektik müesses milletlerde, milliyetçiliğin banal bir biçimde yeniden üretimi için önemlidir. Yüzyılı aşkın bir süre önce, Ernest Renan, unutmanın "milletlerin kuruluşunda hayatî bir öğe" teşkil ettiğini ileri sürmüştü (1990, s. 11). Her milletin kendine ait bir tarihi, kendine ait bir kolektif hafızası olması gerekir. Bu hatırlama aynı zamanda kolektif bir unutmadır: Bir taraftan kadimliğini kutlayan millet, diğer taraftan tarihteki yeniliğini unutur. Aynca milletler vücuda gelmelerini sağlamış olan şiddeti de unuturlar. Çünkü, Renan'ın işaret ettiği üzere, millî birlik "daima kaba kuvvetle başarılır" (s. 11).

Renan'ın kavrayışı oldukça önemlidir: Bir millet tesis olduktan sonra, mevcudiyetinin sürekliliğini kolektif bir hafıza kaybına borçludur. Ancak söz konusu diyalektik Renan'ın ifade ettiğinden daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Sürekli hatırlanıyormuş gibi görünürken unutulan sadece geçmiş değildir, bir de buna paralel bir şimdiyi unutma vardır. İleri sürüleceği üzere, hâlihazırda müesses olan milletlerde millî kimlik her an hafızalardadır; çünkü bu kimlik durmadan milletliği anımsatan, veya onu ortalık yerde "dalgalandıran" günlük rutinlere yerleşmiştir. Ancak bu hatırlatmalar veya "dalgalandırmalar" o kadar sıktır ve sosyal ortamın o kadar aşina olunmuş parçalarıdır ki, işleyişleri "düşünceli" olmaktan çok "düşüncesizcedir". Hatırlama, hatırlama olarak deneyimlenmediğinden aslında unutulmaktadır. Bir kamu binasının önünde asılı duran veya bir benzin istasyonunun girişini süsleyen bayrak bu unutulan anımsatmayı örnekler. Bu gibi bayraklann binlercesi ve binlercesi her gün kamusal alanlarda salınır durur. Milletliğin bu hatırlatıcılan vatandaşlar günlük işlerinin peşinde koştururlarken, günlük dikkat akışı içerisinde kayıda hiç girmezler.

Burada çifte aldırışsızlık söz konusudur. Renan hafıza kaybının yaratılmasında entelektüellerin rollerinin bulunduğunu ifade eder. Tarihçiler yaratıcı bir şekilde tarihin münasip taraflannı hatırlarlarken, rahatsızlık verici yönlerini göz ardı ederler. Bugün, sosyal bilimciler, sıklıkla millî hazır zamanı unutuyorlar. Milletliğin "düşüncesizce" ve sayısız kez işaret edildiği alelâde hadiseler sosyologlann gözünden kaçıyor. Onlar dahi girişteki bayrağı farketmiyorlar. Demek ki Renan'ın kavrayışını daha kapsamlı hâle getirmek mümkün: Tarihçiler milletlerinin geçmişini unutabilirken, sosyal bilimciler de milletlerinin şimdi gerçekleşen yeniden üretimini unutabilirler.

Çalışmamızın bu bölümü sosyolojik unutuşun tesadüfî olmadığını ileri sürmektedir; bu unutuş bazı akademisyenlerin dalgınlığına da verilemez. Aksine, bu unutuş "bizim" milliyetçiliğimizi (içlerinde Amerika Birleşik Devletleri'nin de bulunduğu mütessis ulusların milliyetçiliği) unutturan bir ideolojik yapının üstüne tam oturur. Bu ideolojik yapı içerisinde milliyetçilik artık milliyetçilik olarak görünmez; "toplumların" "tabiî" ortamına karışıp yok olur. Bir taraftan da milliyetçilik tehlikeli derecede duygusal ve akıl dışı bir şey olarak nitelenir: Milletler dünyasının artığı olan bir problem ya da koşul olarak tasavvur edilir. Milliyetçiliğin akıl dışılığı "ötekilerin" üzerine yansıtılır.

"Bizim" milliyetçiliğimizi karmaşık düşünce alışkanlıkları tabiîleştirir ve böylelikle göz ardı ederler; öte taraftan aynı düşünce alışkanlıkları milliyetçiliği akıl dışı bir bütün olarak ötekilerin üzerine atarlar. Bu entelektüel hafıza kaybının kalbinde milliyetçiliği ulus-devletlerle ilişkilendirmek yerine onu belirli toplumsal hareketlerle sınırlı gören kısıtlı bir "milliyetçilik" kavramı yatar. Ancak tutkuyla dalgalandırılan bayraklar milliyetçiliğin örnekleri olarak görülürler. Gündelik bayraklar –"bizim" yaşadığımız çevrede dalgalanan bayraklar– "milliyetçilik" kategorisinin kapsamından kaçarlar ve kavramsal ağdan kaçabildikleri için de bizim için tamamıyla kaybolurlar. Onları içine düştükleri anlamsızlık boşluğundan kurtaracak başka bir teorik kavram da yoktur.

Bu bölümde bahsi geçen çifte aldırışsızlık eleştirel bir şekilde incelenecektir. Bu inceleme milliyetçiliği bir artık/aşırı olguya indirgeyen ve müteessis ulus-devletlerin her gün nasıl bir millet olarak yeniden üretildiklerini tahlil etmeyi ihmal eden sosyolojik sağduyunun retoriğini irdelemeyi gerektirmektedir. Eğer "milliyetçilik" kavramının kapsamının daraltılması banal milliyetçiliğin unutulmasına yol açtıysa, bu kavramın daha kapsamlı hâle getirilmesinin de bir hatırlamayı mümkün kılacağı umulur. Çifte ihmal, bir çifte hatırlama tarafından tersine döndürülecektir: Millet devletlerin yeniden üretimini sağlayan banal milliyetçiliğin ve bu yeniden üretimin ihmal edilmesini teşvik eden düşünce alışkanlıklarının hatırlanması.

Sallanan ve Sallanmayan Bayraklar

Millî bayrakların çağdaş yaşantıdaki yeri üzerinde biraz olsun düşünülmesi gereken bir noktadır. Benzin istasyonları sayısız Yıldızlar ve Şeritlerle süslenmiş olan Birleşik Devletler örneğine ise bu noktayla ilgili olarak hususî dikkat gösterilmesi gerekir. Birleşik Devletler yasama organı bayrağın nasıl sergilenmesi gerektiğinden ve onunla ne yapılmasının yasak olduğundan, yıldız ve şeritlerin biçim ve düzenin titizlikle belirlenmesine kadar giden bir dizi meseleyi düzenleyen katı yasalar buyurmuştur. Bayrağa karşı saygısızlık öfkeli tepkilere sepep olur (Marvin, 1991). İleri sürülebilir ki Renan'ın bahsettiği "bayrak kültünün" ocağı, bugün tüm ülkeler arasından Amerika Birleşik Devletleridir (1990, s. 17). Bayrağın çağdaş yaşantıdaki rolü üzerine yapılmış az sayıdaki çalışmalardan birinde antropolog Raymond Firth (1973), bayrağın sembol-

lük ve işaretlik işlevlerini birbirlerinden ayırt eder. Modern ulusal bayraklann selefleri genellikle işaret olarak kullanılırlardı; belirsizlik durumlannda entropinin azaltılmasında işe yararlardı. Savaş alanının keşmekeşinde ortaçağcıl gonfanon askerler için açık seçik bir toparlanma noktasını gösteriyordu. *Semeion*, eski Yunan'da filonun diğer gemilerine komutanın gemisini imliyordu (Perrin, 1920). Onsekizinci yüzyıldan beri denizdeki gemiler için bayraklarla karmaşık bir işaret sistemi geliştirilmiştir. Tüm bu örneklerde bayrak mesaj iletiminde pragmatik bir araç olarak kullanılmaktadır. Buna karşılık, Firth ileri sürer ki, bir "yoğunlaşma sembolü" ve "toplum hakkındaki duygulanım için bir odak" olarak günümüzde millî bayrak sembolik bir işlevi yerine getirir (s. 356). Firth'e göre millî bayrak milletin kutsallığını simgeler; sadık vatandaşlar tarafından ona saygı gösterilir ve protesto etmek isteyenler tarafından törensel bir şekilde aşağılanır. Bilişsel bir içeriği yoktur; ancak Firth'in de dikkat çektiği üzere bayrağın sergileniş şekli, kimi özel durumlarda bir işaret oluşturur. Göndere yanya kadar çekilmiş bir millî bayrak, önemli bir çehrenin ölümünü bildirebilir. Buna rağmen modern vatandaşın hayatı boyunca görüp göreceği bayraklann çoğunluğu özel bir mesaj iletiyor olmayacaktır.

Sembol ve işaret aynmının yanında başka aynmlar da yapılabilir. İşaret, eğer etkili olacak ise alıcılann bilincine erişebilmelidir. Ancak Firth'in de kabul eder göründüğü gibi, sembolün dolaysız bir duygusal etki yaratmasına gerek yoktur. Böylelikle millî bayraklann gördüğü farklı muamele şekilleri arasında bir aynm yapılabilir. Bazılan bilinçli olarak sallanan ve selâmlanan sembollerdir; dışa vurulan bir heyecan geçidi sıklıkla buna eşlik eder. Diğerleri –belkide çağdaş ortamda en çok bulunanlar bunlardır– selâmlanmadan ve sallanmadan kalırlar. İster ön avluda ister televizyon ekranında olsunlar, sadece sembol olarak oradadırlar; bunlarla karşılaşıldığında dönülüp ikinci bir bakış atılmaz.

Sallanan ve sallanmayan (ya da selâmlanan ve selâmlanmayan) bayraklar arasındaki fark Roland Barthes'ın klâsikleşmiş denemesi "Günümüzde Mit"[1]e gönderme yapılarak örneklenebilir. Barthes, *Paris-Match* dergisinin kendisine berberde sunulmuş bir nüshası hakkında bir tartışma sunar. Derginin kapağında "Fransız ordu üniforması içerisindeki genç bir zenci, yukan bakan, muhtemelen Üç Renkli'nin kıvnmlanna dikilmiş gözlerle, selâm duruyor" (Barthes, 1983b, pp101f.). Barthes, askerin selâmladığı Üç Renkli'nin fotoğrafta görünüp gürünmediğini açıkça belirtmemiş. Farzedelim ki fotoğrafta görünüyordu. Askerin karşısında duran üç renkli bayrak açıkça uygun bir biçimde selâm verilmesi gereken bir bayraktı. Buna karşın *Paris-Match*'ın kapağındaki fotoğraflanmış bayrak selâmlanmak için değildi. Berber dükkanının bir köşesinde durabilirdi. Fotoğrafik imgesini Barthes'ın parlak bir biçimde çözümlediği emperyal iktidar mitinin farkına vanlmaksızın hatıra gelmesi için üzerinde göz gezdirilebilirdi. Ancak kimse durup bu bayrağı sallamaya ya da ona selâm durmaya kalkışmaz. Berber yaptığı traşın ortasında, fotoğraflanmış genç zenciyi taklit ederek sağ elini kaldırmaz. Berber koltuğundaki müşteri aynadan dergininin kapağını farkeder farketmez

koltuğundan fırlayıp, milleti uğruna makas ve ustrayı görmezden gelerek vatansever-ce bir esas duruşa geçmez. Dergi törensiz bir şekilde yerinden alınır ve geri konulur; ve sonunda da cezalandırılma tehlikesi yaratmaksızın dergi çöp kutusunu boylar.

Genç asker, fotoğrafçı tarafından yakalanmış, başka bir eşi olmayan bir anda, tek bir bayrağı selâmlıyordu. Oysa Paris-Match bayrağından binlerce ve binlercesi dağıtıl-dı, onlara şöyle bir bakıldı, sonrada bir kenara atıldılar. İçlerinden bir kısmı tanınabilir bir şekilde işaret işlevlerine sahip olan diğer bayraklara katıldılar. Fransız Üç Renklisi ekmek somunlarının üzerinde bulunduğunda, kabul edilmiş bir pişirme standardının veya *pain de tradion française*'in göstergesi olabilir. Şayet hükümet bu gibi bayrakla-ra, Monsieur Balladur'un hükümetinin 1993 eylülünde yaptığı gibi, *lettres de nobles-se* verir ise, Üç Renk sadece pişirme kalitesini göstermez, aynı zamanda millî gelene-ğin kalitesini ve hayırhahlıkla vatandaşlarının günlük ekmeğini gözetip denetleyen ulus devletin kalitesini "dalgalandırır"[2].

Birleşik Devletlerin ana vatanını süsleyen bayraklar dolaysız ve itaatkâr bir dikkat talep etmezler. Sokaklardaki bayrak direklerinde ve kamu görevlilerinin üniformaları-na dikilmiş şekilde, sallanmadan, selâmlanmadan ve farkedilmeden dururlar. Bunlar "düşüncesiz" bayraklardır. Şayet bir gün aşina ortamları süsleyen sallanmayan bay-rakların tümü ortadan kaldırılırsaydı, muhtemelen, tiktağını kesen bir saatin farkedil-mesi gibi bu bayrakların varlıkları da ansızın farkediliverirdi. Eğer kırmızılar ve mavi-ler, yeşiller ve turuncularla değiştirilirselerdi insanların dikkati dehşetle onlara yönelir-di ve bu değiştirme cezai işlemden kaçamazdı.

Sadece ABD'dekiler değil, tüm dünyadaki bütün bu sallanmayan bayrakların ne işe yaradığı sorulabilir. Milletliğin sıradan, gündelik hatırlatıcıları rolünü üstleniyorlar: yo-rulmaksızın onu "dalgalandırıyorlar".[3] Dalgalandırma rutininin getirdiği hatırlama bi-linçli bir fiil değildir; buradaki hatırlama bir anma töreninde gerçekleşen hatırlamalar-dan farklıdır. Hatırlama burada "düşüncesiz"dir; başka eylemlerle bilinçli olarak meş-gul olunurken farkında olunmadan o da gerçekleşir.

Bu rutin bayraklar dikkatleri kendi üzerlerinde ve taşıdıkları simgesel iletide toplu-yor gibi görünen bayraklardan ayrılırlar. Kuzey İrlanda'daki Belfast, birbirlerine karşı her an kuşku içinde olan Katolik ve Protestan bölgelere bölünmüştür. Katolik mahal-lelerde İrlanda üç renklisi İngiliz egemenliğine karşı bir meydan okuma olarak yaygın biçimde sergilenir. Protestan semtlerinin arka sokaklarında kaldırım bordür taşları sık-lıkla Union Jack biçiminde boyanır (Beattie, 1993). Bunlar "düşüncesiz" semboller de-ğildirler. Çünkü bunlar aracılığıyla her iki taraf da bilinçli bir şekilde konumunu belli etmekte ve kendisiyle komşusu arasına bir mesafe koymaktadır. Bu yönden, bu üç renkliler sınırın güneyinde, kamu binalarında asılı olanlardan farklıdırlar. İleri sürüle-bilir ki, bir ulus-devlet egemen devlet olarak tesis edildikten sonra ve eğer fazla bir iç tehditle de karşı karşıya değilse, bir zamanlar bilinçli olarak sergilenen milletliğin sem-bolleri ortadan kalkmazlar ama müteessis olmuş ana vatanın ortamı tarafından emi-lirler. Sembolik "düşüncelilikten" sembolik "düşüncesizliğe" bir geçiş olur.

Filistin Kurtuluş Örgütünün lideri Yaser Arafat, İsrail'le barış gerçek bir ihtimale dönüşüyorken şunları söylemişti:

Filistin Devleti kolumuzun uzanabileceği bir mesafede. Yakında Filistin bayrağı Kudüs'ün surları, minareleri ve katedralleri üzerinde dalgalanacak (*Guardian*, 3 Eylül 1993).

Arafat bayrak mefhumunu bir metonim olarak kullanmaktaydı: Bayraktan bahsederken Filistin milletliğine işaret ediyordu.[4] Filistin bayrağını sözleriyle dalgalandırıyor idiyse de, bayrakların kurtarılmış ana vatanda bir gün gerçekten dalgalandırılacağını ümit etmekteydi. Aslında, uzun vadede Arafat'ın umduğu şey dalgalandırmanın son bulmasıydı; Filistin Devletinde surlarda ve çatılarda rutin biçimde sergilenen Filistin bayraklarının özgürce işlerinin peşinde koşan vatandaşlarca farkedilmeyeceği bir zamanın geleceğini umuyordu; ve ara sıra, özel günlerde -belki bir Bağımsızlık Günü'nde ya da, her yıl yapılan "Arafat'a teşekkür" geçit töreninde - sokakların sallanan, dalgalandırılan bayraklarla dolacaktı.

Bayraklar modern devletin yegâne sembolleri değildirler. Bozuk paralar ve banknotlar tipik olarak, günlük alışverişlerde farkedilmeden kalan millî simgeler taşırlar. Resmî para birimine bir isim koymak oldukça sembolik ve tartışmalı bir iş hâline gelebilir; özellikle de bir milletin bir devlet etrafında tesis olduğu ilk günlerde. 1994'te, Hırvatistan Devlet Başkanı Franjo Tudjman dinarın, 1941 ve 1945 arasındaki Nazi destekli Hırvat devletinin kullandığı para birimi olan "kuna"yla değiştirilmesine karar verdi. "Kuna" Hırvat ormanlarında yaşayan kürklü ağaç sansarına verilen isimdir. Devlet başkanı kararını şu iddia ile savundu: "Kuna ulusal geleneğimizi savunuyor ve egemenliğimizi tasdik ediyor" (*Independent*, 15 Mayıs 1994). Bu gelenek ve egemenlik, vatandaşlar, kunalarını, akıllarına kürklü yaratıklar, Başkan Tudjman ya da Nazizmin kurbanları gelmeksizin alıp vermeye başladığında simgesel olarak bayağılaşacak. Bu yoldan, nazi mirasını da kapsayan gelenek ne bilinçli olarak hatırlanacak ne de tam anlamıyla unutulmuş olacak: Gelenek günlük yaşamda korunacak.

Psikolojik olarak bilinçli hatırlama ve topyekûn unutma bütün ara merhaleleri yadsıyan iki kutupsal karşıt değildirler. Benzer şekilde geleneklere ilişkin olarak sadece şu iki seçenek mevcut değildir: Ya bayrak sallama toplu etkinliği ile bilinçli olarak hatıra getirilirler (anılırlar) ya da kolektif bir hafıza kaybında yiterler. Gelenekler bireylerden kaynaklanan bilinçli bir hatırlama fiili olmaksızın kolektif hafızayı koruyup saklayan eylemlerde aynı zamanda hem var hem yokturlar. Serge Moscovici, sosyal fiillerin çoğunun, öyle tecrübe edilmeseler de, bir hatırlama olduklarından söz etmiştir: "Sosyal ve entelektüel faaliyet her şeye rağmen birer tekrar ve ezbere okumadır; ancak birçok sosyal bilimci onu bir bellek kaybı olarak ele almaktadır" (1983, s. 10). Davranış ve düşünceler hiçbir zaman tamamıyla yeniden yaratılmazlar; aşina olunan kalıplara uyarlar ve böylece -tekrar edilirler; zaman zaman bu gibi kalıpları değişikliğe uğrattıklarında bile-. Eylemek ve konuşmak için hatırlamak şarttır. Ancak failler fiillerini genellikle tekrarlama olarak tecrübe etmezler; ve konuşan insanlar da kendi sözleriy-

le geçmiş gramerleri ve semantiği ne derece tekrar ettiklerinin ve böylelikle onu aktardıklarının bilincinde değildirler.

Eğer bayağı, gündelik yaşantı rutin bir şekilde yaşanacaksa, bu tip bir hatırlama bilinçli bir farkındalık hasıl olmaksızın gerçekleşmelidir: Bu hatırlama, insan başka işlerle meşgulken, unutma da buna dahil, vuku bulur. Pierre Bourdieu'nün "habitus" mefhumu bu hatırlama ve unutma diyalektiğini iyi ifade eder. "Habitus" aşina olduğumuz sosyal dünyanın mizaçlarına[5] ameliyelerine ve rutinlerine gönderme yapar. İnsanların günlük hayatın sıradan rutinleri içinden "düşüncesizce" (ve "düşünceli" şekilde de) geçmek için edinmek zorunda oldukları "ikinci fıtratı" tarif eder. Bourdieu, hatırlamanın ve unutmanın unsurlarına vurgu yapar: "*Habitus* –ikinci bir fıtrat olarak içselleştirilmiş ve dolayısıyla tarih olarak unutulmuş cisimleşmiş tarih– ürünü olduğu tüm geçmişin faal biçimde şimdi ve burada hazır bulunmasıdır" (1990, s. 56).

Sosyal yaşam kalıpları alışılmış ve mutat hâle gelirler ve böylelikle geçmişi cisimleştirirler. Bu rutin oluşturma süreci *âdetleşme*[6] olarak tarif edilebilir: Düşünceler, tepkiler ve simgeler mutat âdetlere dönüşürler ve bu şekilde *âdetleşirler*. Sonuç geçmişin, bir unutulur hatırlama diyalektiği sayesinde, âdetleşerek şimdiki zamanda ikamet eder hâle gelmesidir.[7] Başkan Tudjman, kuranın (ve onunla beraber, önceki Hırvat Cumhuriyeti'nin) yaşayan, ama anımsanmayan kolektif bir hatıra olarak âdetleşeceğini ummaktaydı. Bir kere âdetleşti mi Başkan, sadece "düşünceli" olarak ve tartışmalara yol açacak şekilde değinebileceği şeylere hissettirmeden işaret edebilecektir[8].

Renan'ın bahsettiği millî geçmişi unutma ulus-devletlerde sürekli olarak yinelenir. Sallanmayan, dalgalandırılmayan millî bayrak –bununla ister gerçek, kumaştan bayraklar, ister, altıncı bölümde bahsedileceği üzere kitle iletişiminin mutat tabirleri kastediliyor olsun– çağdaş günlük yaşamda âdetleşmiştir. Milletliğin bu hatırlatıcıları arka plân alanını vatan alanına dönüştürmeye yararlar. Firth'in önerdiği üzere bayrak toplumsal duygulanım için bir odak teşkil ediyor olabilir; ancak bu demek değildir ki her bayrak duygular için psikolojik bir mıknatıs işlevi görsün. Bilâkis, bayraklar çoğunlukla görülmeden geçilirler. İşaret edişleri ve hatırlatışları içinde ikamet edilen ve âdetleşmiş ana vatanın rutinleri içerisinde genellikle gözden kaçar.

Ateşli Milliyetçilik ve Sıradan Milliyetçilik

Daha önce de zikredildiği üzere, milliyetçiliğin sosyal bilimsel ele alınışında bir çifte aldırışsızlık söz konusudur. Günlük işlerinin peşinde koşan vatandaşların sallanmayan bayrağa aldırış etmeyişlerine paralel bir teorik aldırışsızlık mevcuttur. Müesses milletlerde milliyetçiliğin âdetleşmesi genel kabul gören sosyolojik sağduyu tarafından büyük ölçüde gözden kaçırılır. Sadece sallanan ve selâmlanan bayraklar farkedilirler. Şayet sosyolojik kategoriler sosyal hayatın çeşitli dilimlerini yakalamak için kullanılan ağlar olarak tasavvur edilebilirse, o zaman sosyologların kullandığı "milliyetçilik" ağı oldukça ufak bir ağ olarak kalıyor; bu haliyle de egzotik, nadir ve sıklıkla da şiddetli

örneklerin yakalanması haricinde kullanılmıyor. Bu türlerin toplayıcıları, ellerinde başka türlerin yakalanmasında kullanılacak bir ağ ile ABD'de, Ana Cadde üzerinde, durup bekleme eğiliminde değillerdir.

Milliyetçiliğin standart tanımlan, milliyetçiliğin konumunu, müesses ulus-devletin ötesinde ya da onu önceleyen bir olgu olarak saptarlar. Bu yönden sosyal bilimsel tarifler yaygın düşünce kalıplannı takip ederler. Örneğin, Ronald Rogowski (1985), milliyetçiliği bir ulusun üyelerinin "bölgesel özerklik, birlik ve bağımsızlık için çabalamalan" olarak tarif eder; yanca buna "mutat biçimde ve "doğru" olarak olarak İskoç, Quebec ve Arap milliyetçiliklerinden bahsettiğimizi" de ekler (s. 88-9; "milliyetçiliği" benzer ele alış şekilleri için, bkz. *inter alia*, Coakley, 1992; Schlesinger, 1991). Görüleceği üzere, Rogowski "milliyetçilik" teriminin mutat olarak bu şekilde kullanıldığını söylerken haklıdır; ancak bu kullanımın daha "doğru" olduğu başka bir meseledir. Bu tarif özerklik, birlik ve bağımsızlık üzerinde yoğunlaşarak tüm bunlann bir kez elde edildikten sonra nasıl sürdürülebildiklerini görmez. Özerk ulus-devleti sabit kılan ideolojik kompleks için alternatif bir terim de önerilmez.

Milliyetçilik, tipik olarak ulus-devleti kuran ya da hâlihazırda mevcut olan devletlerin istikrarını tehdit eden güç olarak görülür. İkinci durumda milliyetçilik ayrılıkçı ya da aşın faşizan hareketler kılığına bürünebilir. Milliyetçilik, olgunlaşmış toplumların (ya da milletlerin) tamamıyla tesis olunca atlatmış oldukları gelişimsel bir aşama olarak görünebilir. Bu varsayım, Karl Deutsch'ün klâsik çalışması *Milliyetçilik ve Sosyal İletişim*[9]'de mevcuttur, son zamanlara ait eserlerden ise Hroch'un (1985) değerli eseri *Social Preconditions of National Revival in Europe*'nin temelini oluşturur. Hroch, milliyetçiliğin üç aşaması olduğunu koyutlar. İlk iki aşama millî ülküye ilginin nasıl entelektüeller tarafından uyandırıldığını ve daha sonra bu ilginin nasıl yayıldığını anlatır; son aşama ise bir kitle hareketi millî ülküyü ulus-devlete çevirmeye uğraşırken ortaya çıkar. Bir kere ulus-devlet kurulduktan sonra milliyetçiliğe neler olduğunu tasvir edecek başka aşamalar yoktur. Sanki milliyetçilik ansızın yok olmaktadır.

Ancak milliyetçilik, bu görüşe göre tamamen ortadan kalkmaz: Günlük yaşam için bir fazlalık <artık/aşın> olarak mevcudiyetini sürdürür. Müesses devleti ve onun müesses rutinlerini tehdit eder veya bu sıradan rutinler bozulduklannda geri döner. Normal bir devlette (analizcilerin çoğunluğunun ikamet ettikleri türden devletler) sürüp giden olağan yaşantının bayağı, siyasî olarak heyecansız ve milliyetçi olmayan bir yaşantı olduğu farzedilir. Buna karşılık milliyetçilik olağanüstü, siyasî olarak yüklü ve tutkuludur.

Anthony Giddens milliyetçiliği "esasen psikolojik bir olgu" olarak tarif etmektedir (1985, s. 116, aynı zamanda bkz. Giddens, 1987, s. 178). Milliyetçi duygular "varoluşsal güvenlik hissinin rutinlerin aksamasıyla tehlikeye girdiği" durumlarda tırmanışa geçerler (1985, s. 218). Bu gibi durumlarda "geriye dönük nesne-teşhisi formlan ortaya çıkar"[10] ve bunlar da fertlerin milletliğin simgelerine ve güçlü liderlik vaatlerine büyük miktarlarda duygusal enerji yüklemelerine sebep olur (s. 218). Demek ki

milliyetçilik psikolojisi olağanüstü koşullarda ortaya çıkan, olağanüstü ve heyacanlı bir ruh halidir. Bayağılaşmış rutinler, milliyetçiliğin taşıyıcılan olmak bir yana milliyetçiliğe set çeken bariyerlerdirler.

Giddens gibi analizciler "milliyetçilik" terimini sosyal yoldan çıkışlar sırasında ortaya çıkan ve aşın sosyal hareketlerde yansıtılan "ateşli" milliyetçi patlamalara değinmek için ayınrlar. Böyle yapmakla tanınabilir bir olguya –aslında çağdaş dünyada fazlasıyla aşina olunan bir olguya işaret ederler–. Sorun bu gibi teorilerin milliyetçi olarak neyi tarif ettkleri değildir; ancak neyi atladıklandır. Eğer "milliyetçilik" terimi sadece şiddetli sosyal hareketlere değinmek için kullanılırsa, bir şeyler teorik farkındalığın ellerinden kayıp gider. Sanki benzin istasyonlannın ön avlulanndaki bayraklar orada mevcut değillermiş gibi olur.

Mesele bayraklar meselesinden daha geniştir; millî kimlik ve onun müesses ulus-devletteki farazî tabiîliği ile ilgilidir. Bu gibi kimliklerin, sıradan rutinler tarafından destekleklenmektense, milliyetçi hareketlerin ortaya çıktığı olağan dışı zamanlara eşlik eden olağan dışı psişik hallere dayandığı iddia edilebilir. Ulus-devletlerde kimlikliliği açıklamak için rutinlerin bayağı psikolojisi yerine dramatik bir tutkular psikolojisinden dem vurulabilir. Tüm ulus-devletlerde rutinlerin kesintiye uğradığı, devletlerin kendi mevcudiyetlerini kutladığı vesileler mevcuttur. Bu vesilelerde yılın geri kalan kısmı boyunca günlük hayatın meşgalelerinden uzakta tutulan vatanseverce heyecan duygulan açığa çıkarlar. Modern ulusun yıllık takvimi minyatür boyutlanyla ulusun daha uzun süreli siyasî tarihini tekrar eder: Kısa süreli milliyetçi heyecan anlan milliyetçiliğin gözden ırak kaldığı daha uzun süreli sukûnet dönemlerini kesintiye uğratır.

Şüphesiz her milletin normal rutinleri kesintiye uğratan millî günleri vardır. Bir milletin fertlerinin milletirini ve milletlerinin tarihini topluca anımsadıklan ve andıklan bağımsızlık günü geçit törenleri, şükran günleri, taç giyme törenleri gibi özel vesileler mevcuttur (Bocock, 1974; Chaney, 1993; Eriksen, 1993). Bu vesilelerin milletliğin işaret edilmesi ve "dalgalandırılması" için yeterli olduklan iddia edilebilir[11]; böylelikle özel yaşantının sıradan rutinlerinin hüküm sürdüğü yılın geri kalan kısmı boyunca 'millet olma' hatırlarda kalır. Şüphesiz büyük ulusal günler "hatırlanası" anlar olarak tecrübe edilir. Katılımcılar milletin kolektif olarak hatırlandığı kutlama gününün kendisinin hatırda kalacak bir an olduğunun farkındadırlar (Billig, 1190a; Billig and Edwards, 1994). Fertler ve aileler, yıllar sonra prens ve prensesin evlendiği gün ya da kraliçenin taç giydiği gün ne yaptıklannın hikâyesini anlatacaklardır (Billig 1992; Ziegler, 1977).

Bunlar, katılımcılann sevinç, hüzün veya sarhoşluk gibi hususî duygular yaşamayı umduklan fazladan heyacanlar sunan gelenekselleşmiş karnavallardır. Gün, normal rutinlerin askıya alındığı ve fazladan heyecanlann meşru kılındığı bir zaman olarak önceden belirlenmiştir. Her ne kadar katılımcılar evlerinin sıradan dekoru içerisinde büyük millî anı nasıl yakalayacaklan konusunda tereddütte kalabilirlerse de, özel anın nasıl yakalanması gerektiğine dair yaşanan bu tereddütün kendisi günün geleneksel-

liğini ve hususiliğini açığa çıkanr. Kitlesel Gözlem Çalışması[12] Britanyalılara, 1937'de VI. George'un tahta çıktığı gün ne yaptıklannı sormuştu. Sol görüşlü bir kadın cevap olarak günlüğünden şu satırlan okudu:

Tepemizdeki mutfakta paldır küldür yürüyen düşünceli erkek aşçı tarafından uyandınlış. Kocamı uyandırmak için güne uygun bir hitap bulmanın belirsiz gerekliliği yüzünden gerginlik. Mahmur bir hâlde acaba "Tanrı Kralı Korusun" uygun olur mu diye düşünüş (kocam "Nice Mutlu Yıllara"yı ve "İyi Seneler"i sever). Sonunda biraz sarsmanın yeterli olacağını farkedecek kadar uyanık. (Jennings and Madge, 1987, s. 106)

Günlük rutini kesen özel gün için başka bir rutinin ya da gelenekleşmiş kalıbın bulunması gerekir. Bu özel rutin failin umulan heyecanı yaşamasını sağlamalıdır. Kadın bu yüzden uygun düşen vatanseverce hitabın nasıl olması gerektiğini düşünmektedir. Bu yönden uygun düşen heyecan sosyal faili esrarengiz bir şekilde tahmin edilemez yönlere doğru sürükleyen, tarifi kabil olmayan bir itki değildir. Bu heyecan, doğum günleri ve yeni yıl kutlamalan gibi, günlük rutinlerin aşina olunan geleneksel kesintilerini örnek alan sosyal kalıplara bağımlıdır ve onlara dayanır.

Büyük millî kutlama günleri millî bayrağın bilinçli olarak, düz anlamıyla da mecazî anlamıyla da "sallanabileceği" şekilde düzenlenmiştir. Ancak bunlar kabaca millî kimlik denilen şeyin dayandığı yegâne formlar değildirler. Kutlamalar arasında devletin vatandaşlan vatandaş olarak kalmayı sürdürürler ve devlet de ortadan kalkmaz. Ferdi olarak sallanan bayraklar katlanıp bir sonraki senenin bağımsızlık gününe hazır bir şekilde tavan arasına kaldınlabilirler; ancak bu "dalgalandırmanın"[13] sonu değildir. Tüm dünyada milletler her gün bayraklarını sergilerler. Büyük günlerin bayraklarından farklı olarak genellikle bu bayraklar sallanmaz ve farkedilmezler; onlara selâm verilmez. Aslında günlük yaşamdan ayn tutulan özel günlerin sürekli olarak hatırlanan bir millî kimliği taşımaya yeterli olacağını düşünmek biraz gariptir. Bu kimliğin ulus-devlette daha sıradan bir yaşam şeklinin parçası olması daha muhtemel görünmektedir.

Bastırılmış Olanın Dönüşü

Michael Ignatieff, bol bol tanıtımı yapılan *Kan ve Aidiyet*[14] adlı kitabında "bastırılmış olan geri dönmüştür ve adı da milliyetçiliktir" diye yazar (1993, s. 2). Böylelikle, bir seferde, milliyetçiliğe gelen ve giden bir şey olarak işaret edilir. Ignatieff'in kitabı milliyetçiliğin böylesi bir tasvirinin ne kadar kolayca –aslında ne kadar inandırıcı biçimde– kotarılabileceğini gösterir. Bu tasvirde milliyetçilik ötekilerin tehlikeli ve duygusal özelliği olarak görünür. Ignatieff'in argümanı gözardı ettikleri sebebiyle, yakın ilgiye lâyıktır. Görüleceği üzere yaptığı milliyetçilik tasviri, atladıklanyla beraber, sosyolojik sağduyunun tam kalbindeki temalarla tam bir uyum içerisindedir.

Ignatieff'in kitabı, akademik düşüncenin ve daha genel düşünce kalıplarının arasındaki sınırda oturan, sağduyuya ait bir milliyetçilik görüşünü ifade eder. BBC *Kan*

ve Aidiyet'e dayanan bir televizyon dizisi çekti ve yayın haklarını dünyanın dört bir tarafına sattı. Ayrıca bir İngiliz Pazar gazetesi tarafından tefrika olarak yayınlandı. *Independent on Sunday* kitaptan yayınlanacak ilk parçayı ilân ederken şöyle yazmıştı: "modern milliyetçilik her zamanki kadar şiddetli ve tutkulu; vatana ve silahlara bir çağrı" (24 Kasım 1993).

Ignatieff'in mesajı bir uyarı niteliğindedir. Dünya üzerindeki altı bölgeye odaklanarak –Hırvatistan/Sırbistan, Almanya, Ukrayna, Quebec, Kürdistan ve Kuzey İrlanda– etnik milliyetçiliğin akıl dışı güçlerinin patlayarak çağdaş dünyayı nasıl yokladığını anlatır. Komünizmin çöküşü ve küresel iletişimin gelişmesi, işbirliğne dayalı bir ussalığın müjdecisi olmak yerine ilksel bir tepkiyi harekete geçiriyormuş gibi görünüyor: "Yeni dünya düzeninin anahtar anlatısı ulus-devletlerin etnik iç savaşlarla parçalanmasıdır" (1993, s. 2).

Bastırılmış geri dönüş teması günümüzde kolaylıkla tutulabilir. Tüm Avrupa'da faşist itkiler millî yeniden doğuş siyasetleri benimseyen partiler biçiminde tekrardan harekete geçiyorlar. Macaristan ve Romanya'da, siyasî partiler yabancı karşıtı ve çingene karşıtı söylemlerle geniş seçmen kitlelerini kendi taraflarına çekiyorlar. Rusya'da, daha büyük ve etnik yönden saf bir millet için kampanya yapan, yanlış isimlendirilmiş Liberal Demokrat Parti, şu anda parlementodaki en büyük partidir. Fransa'da, önceki on yılda yüzde biri zor bulan Front National, 1990'lar boyunca düzenli olarak Fransız seçmenlerinin yüzde on iki ilâ on beşini kendi tarafına çekti (Hainsworth, 1992). Vlaams Block, Antwerp'te en popüler parti hâline geldi (Husbands, 1992). Faşizmin dönüşünün en çarpıcı olduğu yer İtalya oldu. 1994'te MSI (İtalyan Sosyal Hareketi) ismini Millî İttifaka çevirdikten sonra Berlusconi'nin koalisyon hükümetine girdi. Tüm bunlar olurken faşizmin dönüşü siyasetin marjinal sınırlarında değil, Avrupa'nın tarihi kalbinde gerçekleşiyor. Öyleyse şaşırmamak gerekir; bastırılmış olan (ve baskıcı olan) sanki geri dönüyormuş gibi görünüyor.

Milliyetçiliğin akıl dışı ve tehlikeli dönüşü teması akademik sosyal bilimcilerin yazılarında beylik bir tema hâline geliyor. Ignatieff gibi, Majid Tehranian da bastırma ve geri dönüş üzerine kurulu bir hikâye anlatıyor. Soğuk savaş boyunca etnikliğin ve etnik söylemin bastırıldığını, çünkü o sıralarda komünizmin ve liberalizmin evrenselci ideolojik iddialarının etnik ve millî aidiyetlerin ifadesi için ufak bir saha bıraktıklarını ileri sürüyor (1993, s. 193). Tehranian'a göre "soğuk savaşın bitmesi ulus-devletlerde merkezkaç etkisine sahip etnik ve kabilesel güçleri sebest bıraktı" (s. 193). Şimdi, milliyetçilik yeni dünya düzenini düzensizliğe "disorder" çevirmekle tehdit ediyor (ya da Tehranian'ın imlâsıyla "dysorder").

Bu bastırma ve geri dönüş hikâyelerin has bir özellik burada anılabilir. Milliyetçiliğin geri döndüğünü ileri sürmekle onun daha evvel burada olmadığı ima edilir. Bu gibi yorumlarda yerleşik milletler dünyası milliyetçiliğin sıfır noktası olarak addedilir. Demokratik devletlerin sürdürdüğü savaşlar, isyancı kuvvetlerin verdiği savaşlardan farklı olarak milliyetçi yaftasından beri tutulurlar. Ignatieff bırakın Birleşik Devletler'in

Kore, Panama ve Nikaragua'ya yaptığı müdahaleleri, Vietnam ve Falkland adaları savaşlarından da hiç bahsetmez. Birleşik Devletler'in askerî müdahalelerine en azından başarılı şekilde yürütüldükleri sürece verilen geniş halk desteğinden de bahsetmez. Milliyetçiliğin sözde sakin kaldığı dönem boyunca sürdürülmüş olan savaşları, onlara eşlik eden vatanseverlik retoriğine rağmen –üstelik Soğuk Savaşın kendisinin dahi milliyetçi terimlerle ifade edilmiş olmasına rağmen–, milliyetçi savaşlar olarak nitelemez.. Anket sonuçlarını değerlendiren Yatani ve Bramel, iki büyük evrenselci ideolojinin karşı karşıya gelişini Amerikan kamuoyunun iki millet arasındaki bir çatışma olarak gördüğü sonucuna varmışlardır: Komünizm Rustur; kapitalizm Amerikan.

Adil bir yargıda bulunmak gerekirse, Ignatieff müesses ulus-devletlerin milliyetçiliğini tamamıyla unutmaz. Ama onu hemen unutmak üzere hatırlar. Etnik milliyetçilik ve yurttaşlık milliyetçiliği arasında bir ayrım yapar. Etnik milliyetçilik, "kan bağlılığı" duygularına dayandığından ateşli ve aşırı bir türdür (1993, s. 6). Hoşgörüsüz bağnazların milliyetçiliğidir. Ignatieff "ben bir yurttaşlık milliyetçisiyim" diyerek kendini etnik milliyetçilikten beri tutar (s. 9). Ignatieff'e göre yurtdaşlık milliyetçiliği ortak yurttaşlığı tanımlayan ve evrenselci Aydınlanma felsefelerinden tevarüs eden siyasî bir itikattır. Yurtdaşlık milliyetçiliğinin müesses Avrupa demokrasilerinin en iyilerinin milliyetçiliği olduğunu yazar. Yurtdaşlık milliyetçisi olma iddiasına rağmen Ignatieff kişisel olarak tek bir ulus-devlete aidiyeti kabul etmez. Ignatieff, "Yurtdaşlık milliyetçilerinin" kendi mitlerine sahip bir ulus-devleti nasıl yarattıklarını; medeni milletlerin tebaalarını savaş zamanı nasıl asker yazabildiklerini; kendi sınırlarını nasıl çizdiklerini; bu sınırların ötesinde kalan "ötekileri" nasıl ayırabildiklerini; sınırları yeniden düzenlemeye kalkışan hareketlere karşı nasıl gerekirse şiddet kullanarak karşı koyduklarını; ve ilâ ahir anlatmaz. Aslında "yurtdaşlık milliyetçiliğinin" milliyetçiliği elden kayıp gidiyor gibi görünür.

Gerçekten de bir bütün olarak yurtdaşlık milliyetçiliği metinsel olarak kaymaktadır. Ignatief "milliyetçiliğe" herhangi bir niteleme olmaksızın atıf yaptığında milliyetçiliğin etnik türünü kasteder: "Milliyetçilik kan bağına gönderme yapmayı meşru kılar" (s. 6). Bu yüzden etnik milliyetçilik tüm milliyetçiliklerin aslı olarak görünür. Bastırılmış olan, fakat şimdi geri dönen "milliyetçilik" tabiî ki tehlikeli olan türdür. Ignatieff'in yayıncıları bu havayı kitabın şömizinde yakalarlar: "Modern milliyetçilik kanın lisanıdır: Etnik temizliğin dehşetiyle sonuçlanabilecek bir silahlara çağrıdır". Artık/aşırı milliyetçilik asıl tür hâline gelmiştir; iyi huylu formu ise kategorinin dışına atılmıştır.

"Milliyetçiliğe ilişkin sorunlar" bu şekilde koyulduğu sürece, müesses batılı milletleri, millet olarak yeniden üreten ideoloji, eleştirilmeksizin verili olarak kabul edilmiş olur. Körfez Savaşı teorik ilginin görüş alanından müesses, demokratik ulusların milliyetçiliğinin gözden kaybolduğu gibi kaybolur. Milliyetçiliği bu şekilde takdim etmek oldukça yaygındır. Kuzey İrlanda'daki siyasî olayları aktarırken, Birleşik Krallık ve Eire arasındaki sınırı ortadan kaldırmak isteyenlere atfen İngiliz medyası tipik

olarak –özellikle de eğer amaçları doğrultusunda şiddet kullanımını savunuyorlarsa– "milliyetçi" terimini kullanır. Buna karşılık, Britanya ulus-devletinin hükümeti, mevcut sınırların muhafazası için güç kullanabilecek olmasına rağmen milliyetçi olarak nitelenmez. Çoğu kez "milliyetçilik" terimi, gündelik banal semantiğin güç-alanı içerisinde eleştirel "aşırılık" nitelemesi üzerine manyetik bir çekim kuvveti uyguluyormuş gibi olur. Bu bağlaşıklık, milletlerin siyasî haritasını değiştirmek isteyenlerin, milliyetçi olarak nitelenmesi gereken, kabul edilemez bir ateşliliğe sahip olduğu yargısını içerir.

Bu hususa dair İngiliz gazetelerinden örnekler verilebilir. Başka durumlarda olduğu gibi burada da önemli olan, örnekleri, şovenist aşırılıkları sağlam bir şekilde belgelenmiş olan popüler basından seçmemektir (Taylor, 1991). Milliyetçilik öylesine genel bir olgudur ki, popüler gazetelerin işçi sınıfına mensup okurlarının üstüne kolaylıkla atılabilir; sanki "bizler", liberal ve eğitimli sınıflar olarak bu tip bir nitelemeden uzağızdır. "Bizim" günlük kahvaltı sofralarımızda, "bizim" gazetelerimizde rutin bayraklar –tıpkı "bizim" sosyolojik ve psikolojik teorilerimizde de olduğu gibi– bizim yararımıza arz-ı endam ederler.

Guardian, Britanya'nın merkez-sol konumlu en liberal gazetesi, bu açıdan önemlidir. Milliyetçilik terimi hakkındaki genel iddiayı desteklemek için ayrıntılı bir çözümleme gerekli olacaktır; ancak şimdilik bir iki ufak aydınlatıcı örnek verilebilir. Sırbistan üzerine bir makale "Milliyetçiler Miloseviç'e meydan okuyorlar" başlığını taşımaktaydı. Açılış cümlesi şunu ileri sürüyordu: "Sırbistan devlet başkanı Slobodan Miloseviç'in sorunları, aşırı milliyetçilerin Miloseviç'in Sırp Sosyalist Partisi Hükümetine karşı bir güvensizlik hareketine girişmeyi kararlaştırdığı bugün daha da artmış olacak" (7 Kasım 1993). Makalede yazar Sırp hükümetini ya da onun başkanını nitelemek için "milliyetçi" terimini bir kez olsun kullanmaz. Kendisi Büyük Sırbistan'ın, dolayısıyla da daha küçük Bosna ve Hırvatistan'ın mimarı olan Miloseviç'in, "asıl olarak Hırvatistan'daki ve Bosna'daki savaşları kazanarak" iktidarını sağlamlaştırdığı anlatılır. "Aşırı milliyetçiler" terimi başlıkta nitelemesiz olarak kullanılan "milliyetçiler" terimiyle aynı kişileri kasteder. Böylelikle, Başkan ve hükümeti "milliyetçilikten" beraat ederler. Genişleme savaşı sırasında kazanılmış olan topraklar uluslar arası olarak tanınmak yolundadır. Neyin milliyetçilik olduğunun (örtük olarak da neyin milliyetçilik olmadığının) bu imlenişi[15] açıktan delillendirme seviyesinin ötesinde bir yerden gerçekleşmektedir. Bu imleme açık delillendirmelerin kullandığı söylemsel araçlara kaynaklık eden sağduyu retoriğinin içine işlemiştir.

İkinci örnek de Balkan siyasetiyle ilgilidir. Makale Yunan Korfu adasında Serbiana müzesinin açılışını haber yapmaktadır. Açılış paragrafı tonu belirler:

Ateşli hararetli milliyetçilik gösterileri bahis konusu ise, bu da halis olarak onlardan biriydi. Altın haçıyla insanları takdis ederken onları gözyaşlarına gark eden başpiskopos oradaydı. Çiçeklerin ve bayrakların arasında smokin giymiş erkeklerden oluşan koro vatanseverce melodiler söylediler.

Habere konu olan olay resmî bir tören değildi. Onları muhafaza etmektense, mevcut devlet sınırlarını değiştirmek isteyen bir grup tarafından düzenlenmişti. Bu bağlam içerisinde "hararetli" sıfatı metinsel konumunu "milliyetçilik" sözcüğünün eşlikçisi olarak bulur. Yazar okurların "hararetli milliyetçilik gösterileri" tabirine aşina olduklarını ve bu olayı, genel olarak tanınan bir türün "halis" bir örneği olarak değerlendirebileceklerini farzeder. "Bizim" müesses milletlerimizde, devlet başkanları için verilen yemekler ya da yeni millî anıtların açılışı gibi resmî vesileler çoğu kez yukarıda anlatılanlara benzer sahnelerle bezenir: Bayraklar, çiçekler, komik giysileri içinde papazlar ve münasip düşen vatanseverce melodiler. Ancak bu gibi törenler, bırakın "hararetli milliyetçiliği", milliyetçilik gösterisi olarak dahi kabul edilmezler.

Retorik "bizler" ile "onlar", "bizim" dünyamız ile "onların" dünyası arasına bir mesafe koyar. Ayrıca "bizlerin", yazarların ve okurların, makul bir dünyaya, milliyetçiliğin sıfır noktasına ait oldukları farzedilir. Bu gazete haberlerinde ve Ignatieff'in kitabında milliyetçilik rutin biçimde ve örtük olarak ötekilerin özelliği ve mülküdür. Freud yansıtmanın (projection) unutmaya bağlı olduğunu iddia etmiştir. O, geçmişte yaşadığı kişisel deneyimleri bastıran bireyden bahsediyordu. Buna benzer olarak bir de kolektif unutma ve yansıtma var. Sağduyu, söz dağarcığındaki boşluklar ve sivri uçlu klişe retoriği aracılığıyla kolektif bir hafıza kaybına denk düşen unutuşu üretir. Bu yansıtma bir sosyal düşünce alışkanlığıdır. "Bizim" milliyetçiliğimiz, milliyetçilik olarak isimlendirilmediğinden rutin biçimde unutulur. Milliyetçilik bir bütün olarak ötekilerin üzerine yansıtılır. Lâkin, tekrar ve tekrar geri dönüyor görünen sadece "onların" milliyetçiliği değildir; "bizimkisidir" de.

Selâmlanan Bayrağı Unutmak

Sıradan milliyetçiliğin çifte ihmali rutin olarak unutulanı unutan akademisyenlerle alâkalıdır. Müesses milletler içerisinde yaşayan insanlar, milletliğin rutin imlenişini[16] gözden kaçırırlar. "Bizim" hususî dünyamız *dünya* olarak tecrübe edilmedikçe bayraklar iyice arka plâna karışıp gözden yiterler. Sallanmayan bayrakları ve milletliğin diğer simgelerini farkedemeyişteki rutin dalgınlık, akademik teoride yansısını bulur. Ancak dikkatlerden kaçan sadece sallanmayan bayraklar değildir. Selâm verilen bayraklara dahi o kadar aşina olunur ki –eve o kadar yakındırlar ki– artık görülmez olurlar.

1880'lerden beri, Birleşik Devletler'de, okullarda öğrenciler her sabah millî bayrağın karşısında dururlar. Esas duruşta, genellikle bir el kalbin üzerinde: "Amerika Birleşik Devletleri bayrağına ve onun temsil ettiği cumhuriyete, herkes için özgürlük ve adaletle Tanrı indinde bölünmez, tek bir millet olarak bağlı kalacaklarına" and içerler. Merasim millî birliğin ayinsel bir sergilenişidir. Çocuklar okul gününün başlama şeklinin bu olduğunu bildiklerinden, vatanın diğer her köşesindeki öğrencilerin de güne böyle başladığından; ve eğer Birleşik Devletler'de okula devam etmişlerse anne ve babalarının ve onların anne ve babalarının da okul gününe böyle başlamış olduklarını-

dan hiç şüphe duymazlar. Bu, her okul gününde öğrencilerin her birinin zihninde bir millî birlik bilincinin heyecanla kabardığı anlamına gelmez. Lâkin şu anlama gelir: Millet her gün rutin olarak kendisini kutlamaktadır.

Şöyle düşünülebilir: İşte burada, karşımızda, Amerikalı sosyolog ve psikologlar tarafından dur durak bilmeksizin incelenecek ve yeniden incelenecek bir ayin. Evlerinin eşiğinde böylesi Durkheimvârî bir törenle karşılaştıklan için zevkten dört köşe olmalılar. Üstelik bu tören bir lâbaratuvar deneyinin tekrar edilebilirliği ölçüsünde bir tekrar edilebilirlik ile meydana geliyor; böylelikle jestlere ait mikro süreçler, tonlama ve duruşlar konrol edilebilir koşullar altında tekrar tekrar incelenebilir. Bu tören, hem saha çalışması yapıp hem de eve öğle yemeğine dönebilecek olan antropologlan bir tarafa bırakın, işlevselciler, rol-kuramcılar ve mikro-sosyolojiciler için Tanrı'nın bir lütfu olmalıdır. Aslında akademik ilgi hep ihmal edilebilir boyutlarda kaldı. Antropologlar Orta Iowa'nın okul sınıflan yerine yerli Amerikalılann yaşadıklan sahalara doğru yöneldiler. Renan "bayrak kültünden" bahsettiği sıralarda, bayrağı günlük olarak selâmlamak gibi törenler henüz emekleme aşamasındaydılar. Tuhaflıklan açıkça görülebiliyordu. Bir yüzyıl sonra renkli bir kumaş parçasına bağlılık andı içmenin mistisizmine o kadar aşina olunmuştur ki dikkate almaya değmeyecek bir şeymiş gibi görünür. Teorinin bayrağı unutuşu en az bu aşinalık kesbedilmiş mistik edimin kendisi kadar dikkate değerdir.

Bu ayine dikkat çeken sayılı Amerikan araştırmacılanndan biri de psikoterapist Robert Coles'dur. *Çocuklann Siyasî Yaşamı*[17] isimli kitabında Coles, ABD'de ve başka yerlerde okul çağındaki çocuklarla yaptığı konuşmalan yayınlar. Bayrağın selâmlanışının Birleşik Devletler'in her yerinde tam olarak aynı şekilde yerine getirilmediğini saptar. Siyah öğrencilerin çoğunlukta olduğu okullarda tören biraz baştan savma olabilmektedir; öğretmenlerden biri, Coles'a bunun "güne başlamak için iyi bir yol olmadığını" söylemiştir (1986, s. 35). Diğer öğrenciler içinse selâmlama "gerçek bir duygusal dışavurum için bir vesile olabiliyor" (s. 36). Dokuz yaşındaki bir oğlan Coles'a dayısının orduda çavuş olduğunu; bir başka dayısının da polis şubesinde çalıştığını; askerî üsleri ziyaret etmiş olduğunu; bayrağı kilisede gördüğünü; ülkesi için dua ettiğini anlatmıştır. Kendileri için bayrağın büyük anlama sahip olduğu, küçük, beyaz, orta sınıfa mensup çocuklardan biriydi. Çoğu zaman çoğunluk için rutinin gerçekten rutin olarak sürdürüldüğünden insan şüphe eder. Coles'a vatanseverce dayılanndan bahsetmiş olan ufak oğlan dahi zaman zaman tören boyunca rahat duramamış, yanındakiyle fısıldaşmış ya da onu koluyla dürtüklemiş olabilir. Maalesef bizler sadece ufak oğlan çocuğunun kendisine soru soran yetişkine en düzgün davranış tarzından bahsederken sarfettiği sözlere vakıfız; yoksa onun günlük tavır ve hareketlerine değil.

Ancak Coles diğer sosyal bilimcilerin gözden kaçırdıklarını yakalamayı başarmıştır. Törenin önemi, onun yoğun bir tecrübe vesilesi olarak değil de rutin bir iş olarak algılanmasıyla azalmış olmaz. Aksine bu önem daha da artar: Kutsal, özel bir ibâdet yeriyle ya da özel bir kutlama günüyle sınırlandınlmış kalmak yerine günlük yaşamın

bir parçası olmuştur. Dikkate değer şekilde Coles milliyetçiliği gelir geçer bir heyecan ya da aşırı/artık bir olgu olarak görmez: "Milliyetçilik zihnin yaşantısının hemen hemen her köşesine sirayet eder." (1986, s. 60). Milliyetçiliği sadece ötekilerin üzerine de yansıtmaz: "Milliyetçilik bizlerden çoğunun yaşantısında bir sabittir ve muhakkak ki, hayatımız açımlandıkça giderek çoğalan bir çeşitlilik ve karmaşıklıkla düşünüşümüze çeşitli şekillerde girmektedir." (s. 59).

Coles'un konumu iki yönden alışılmadıktır. Birincisi, bayrağın selâmlanışını genç Amerikalıların dünya hakkındaki görüşlerinin gelişiminde psikolojik açıdan önemli bir öğe olarak ele alır. İkincisi, bir Amerikalı araştırmacı için hiç de alışılmadık şekilde, milliyetçiliğin kendi ülkesini tamamıyla bürüdüğünü görür. Burada ilginç bir olasılık ortaya çıkar: Belki de bu iki duruş birbirleriyle ilintilidir. Yahut, birbirleriyle bağlantılı olan sosyal bilimin genelinde bu ikisinin yokluluğudur. Belki de sosyal bilimsel düşüncede yerleşik olan, entelektüel hafıza kaybına yol açan bir düşünce alışkanlığı vardır. Bu alışkanlık, özellikle Birleşik Devletler'de analizcilerin günlük olarak selâmlanan bayrakları ve selâmlanmadan kalanları unutmalarına sebep olur: Elbette "bizim" milliyetçiliğimizi unutmalarına da sebep olur.

Milliyetçilik ve Sosyolojik Sağduyu

Eğer teorik hafıza kaybına yol açan böyle bir düşünce alışkanlığı mevcutsa, bu, belirli bir akademisyene has kişisel bir özellik olmayacaktır. Daha genel ve kökleri daha derinde olan bir şeye işaret edecektir: Bir sosyal bilimsel ya da daha özel olarak sosyolojik sağduyuya. Böylesi bir sağduyu, profesyonel olarak sosyoloji yapanların düşünce alışkanlıklarına işlemiş olacaktır. Bazı konuları ilginç ve sosyolojik açıdan önemli, bazı konuları da 'merkez dışı' ve önemsiz olarak önceden belirleyecektir.

Akademik bir disiplinin düşünce alışkanlıkları, temel varsayımlara ve rutin retoriksel edimleri içkin olacaktır (Brown, 1977, 1994; McCloskey, 1985; Nelson yay. hz., 1987). Bu alışkanlıklar genellikle sorgulanmadan kalırlar; çünkü sorgulanmaları disiplinin temellerinin tehdit altına girmesi gibi görünebilir. Disiplinin sağduyusu disipline ait başlıca entelektüel eserlerde olduğu kadar, büyük öğrenci yığınlarının okuması için tasarlanmış parlak ders kitaplarında da bulunabilir. Aslında, ders kitapları sosyal bilimlerin sağduyusunu keşfetmek için oldukça iyi kaynaklardır (Billig, 1990b; Stringer, 1990). Ders kitapları, yeni bir çömezler kuşağına disiplinin vizyonunu aktarmayı amaçladıklarından, genel kabule mazhar olan görüşü ele avuca sığacak şekilde paketleme eğilimindedirler.

Standart sosyoloji ders kitaplarının konu dizinlerine hızlı bir bakış, milliyetçiliğin, disiplinin başlıca meşgalelerinden biri olmadığını açığa çıkarmaya yetecektir. Milliyetçilik konusu, milliyetçiliğin sözde sakin dönemi boyunca yazılmış olan iki ders kitabında kesinlikle bulunmaz: Kornblum'un *Sociology in a Chaying World* (1988) ve Macionis'in *Sociology*'si (1989). Her iki metin de Birleşik Devletler'in geniş lisans öğ-

rencileri pazarına yöneliktir. Her birinin konu dizini milliyetçilikle ilgili olarak bir iki sayfadan daha fazlasına gönderme yapmaz. Britanya'nın en yaygın olarak okutulan ders kitabı, Haralambos ve Holborn'un *Sociology*'sinin (1991) dizininde milliyetçilik maddesi yoktur. Benzer eksiklikler önemli akademik metinlerde de bulunabilir. Turner ve Giddens tarafından hazırlanmış olan, çağdaş sosyal teorinin belli başlı yönelimlerinin genel hatlarını çizen *Social Theory Today* etkileyici bir kitaptır. Konu dizininde sınıf, sosyal yapı ve benzerleri gibi başlıklar altında çok sayıda sayfa göndermesi bulunur. Ancak milliyetçilik başlığı için sadece iki sayfa ayrılmıştır. Bu iki sayfa ise, milliyetçilik olarak milliyetçilikle değil de, çeşitli uluslardaki "ırksal ve etnik azınlık" hareketleriyle ilgilidir (Miliband, 1987, s. 342). Başka bir örnek: Olumlu karşılanmış önemli bir eser olan Ulrich Beck'in modernliğin yeni koşulları üzerine analizi, *Risk Society*'nun dizininde milliyetçilik başlığı yer almaz. Millî sınırların yavaş yavaş silinir olmasını "dünya toplumu ütopyasını biraz daha gerçek ya da en azından biraz daha acil kılan" koşulun bir parçası olarak kısaca zikreder (1992, s. 47). Milliyetçilik burada geri dönmeyi bırakın, bastırılmış olarak dahi tasvir edilmez. Ancak eğer geri dönecekse, geri dönüş kapısı, çağın kendine has koşulları sebebiyle değil de, tamamıyla özel bir duruma mahsus olarak açıktır.

Sosyoloji Durkheim ve Weber'in klâsik çalışmalarından bu güne sosyologlar tarafından "toplum"un incelenmesi olarak takdim edilegeldi. Sosyologlar disiplinlerini sürekli olarak bu şekilde tarif ederler. Edward Shils *Sosyal Bilim The Social Science Encyclopedia*, "Sosyoloji" maddesinde sosyolojiyi "toplumun bütününün ve parçalarının incelenmesiyle edinilen, şimdiki haliyle sistematik olmayan bir bilgi kütlesi" olarak tarif eder (1989, s. 799). Kornblum'a göre "sosyoloji, insan toplumlarının ve toplandıklarında bir toplum oluşturan çeşitli topluluklardaki insan davranışının bilimsel olarak araştırılmasıdır." (1988, s. 4). Macionis kaleme aldığı ders kitabına sosyolojiyi "toplumun ve insanların toplumsal eylemlerinin bilimsel araştırması" diye tarif ederek başlar (1989, s. 2). Hralambos ve Holborn, sosyolojik kuramı "toplumun ya da toplumun bazı yönlerinin nasıl işlediğini açıklayan bir fikirler bütünü" olarak tarif ederler. Tüm bu tarifler "toplum" diye bir şeyin sorunsuz olarak varolduğunu farzederler.

Ortodoks sosyolojiyi eleştiren birkaç yazar, sosyologların "toplumun" varlığını nasıl sorgusuz sualsiz kabul ettiklerine dikkat çekmiştir. Giddens'a göre, "toplum" sosyolojik söylem içerisinde "büyük ölçüde incelenmeden kalan" bir terimdir (1987, s. 25). Immanuel Wallerstein ileri sürer ki "modern sosyal bilimde başka hiçbir kavram toplum kavramından daha yaygın bir kullanıma sahip değildir ve başka hiçbir kavram bu kavramdan daha otomatik şekilde ve daha düşüncesizce kullanılmış değildir" (1987, s. 315). Mann da (1986) buna benzer bir yorumda bulunurken, eğer elinde olmuş olsaydı "toplum" kavramını tamamıyla ortadan kaldıracağını söyler (s. 2; aynı zamanda bkz. Baumann, 1992a, 1992b; Mann, 1992; McCrone, 1992; Turner, 1990). Sorun sosyologların ders kitaplarında ya da teorik çalışmalarda "toplumu" tanımsız bırakmaları değildir. Sorun, aşağı yukarı "toplumun" ne olduğunun "biz" okur-

lar tarafından biliniyor olacağının farzedilişidir: "Biz", "toplumu" anlamamızı sağlayan bir sağduyuya sahibizdir (Bowers and Iwi, 1993).

Çoğu kez sosyolojinin kendi kendini tanımlamasının kalbinde yatan "toplum" kavramının ulus-devlet imgesinden hareketle kurulduğu ortaya çıkar. Gerçekten de Max Weber örneğinde, Weber'in Alman siyasî milliyetçiliğine verdiği desteğin, "toplumu" kavrayışı üzerinde dolaysız olarak etkili olduğunu gösteren deliller vardır (Anderson, 1992). Bu ilişki günümüzün ders kitaplarında da sürer. Macionis (1989), sosyolojiyi "toplumun" bilimsel olarak araştırılması diye tarif ettikten sonra, pek de sık görülmeyen bir şekilde "toplumu" tanımlamaya girişir: Toplum, "sınırlı bir alanda birbirleriyle etkileşim içinde olan ve ortak bir kültürü paylaşan bir halktır." (s. 9). "Uluslar" da kuramcılar ve ulusların kendileri tarafından aynı bu şekilde –ortak bir kültüre ve sınırlı bir alana sahip, ve değişik etkileşim düzenleriyle birbirlerinden farklılaşan halklar olarak– görülürler. Sosyologlar için disiplinlerini "toplum bilimi" olarak tanımlamak bayağı bir klişedir; "toplumu" sınırları belirlenmiş, bağımsız bir varlık olarak tasarlamak da en az onun kadar bayağı bir düşünce alışkanlığıdır. Bir süre önce Norbert Elias bu meseleyi çok iyi ifade etmişti: "Birçok yirminci yüzyıl sosyoloğunun aklında "toplumdan" bahsederlerken artık (seleflerinde olduğu gibi) bir "burjuva toplumu" ya da devletin ötesindeki bir "insan toplumu" tasavvuru yoktur; ancak gün geçtikçe yumuşatılmış bir ideal ulus-devlet imgesi bunların yerini alır." (1978, s. 241).

Başka bir nokta daha vardır. "Toplum bilimi" tabiri, örtük olarak, toplumların kendi kendilerini kuşatabilen birimler olarak ele alınabilecekleri ve "toplumun" tek başına incelenebileceği yargısını içerir. Tarihsel olarak disiplin, bir "toplum" içerisindeki toplumsal ilişkiler üzerinde ve Kornblum'un ifadesiyle, toplandıklarında bir toplumu oluşturan gruplar, üzerinde yoğunlaşmıştır. Böyle yapmakla, "toplumlar" arasındaki ilişkileri göz önüne almayı ihmal eder; "neden bir milletler dünyası var" diye sormayı bir tarafa bırakın, neden bir "toplumlar" dünyasının var olduğunu dahi sormaz (Wallerstein, 1987). Bauman (1992a), (ulus-devlet modeli üzerinden kavranan) "toplumun" sınırlarının sosyologların sosyal dünyayı kavrayışlarını kısıtladığını ileri sürmüştür. "Toplumun" kapsamının dışı çözümlenmemiş bir "ortam" olarak ele alınır. Ancak, uluslar (yahut "toplumlar") bir uluslar (yahut "toplumlar") dünyasında mevcudiyetlerini sürdürürler. Tüm dünyaya yayılan bir ideoloji olarak milliyetçilik her zaman uluslar arası bir ideoloji olmuştur. Uluslar hiçbir zaman birbirinden tamamıyla yalıtık şekilde var olmamışlardır. Aksine Bauman'ın ileri sürdüğü üzere, "teorik toplumların prototipleri, ulus-devletler, her zaman geçirgenlerdi." (s. 57). Eğer ortodoks sosyoloji ulus ve uluslar dünyası arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde gözden kaçırmışsa, toplulukların birbirlerinden kesin olarak ayrılmış varlıklar olarak biçimlenmediği Orta Çağ Avrupası gibi kültürleri ve çağları incelemekte daha da yetersiz kalacaktır.

"Toplum" üzerine vurgu ve "toplumun" örtük olarak millet imgesi üzerinden tasarlanışı, milletliğin sosyolojik araştırmanın en öncelikli konularından birisi olmasını sağlamak yerine onu hem şeyleştirmiş hem de gözlerden saklamıştır. "Toplum" evren-

sel bir varlık olarak tasavvur edilir. Tüm insan sosyal yaşantısının "toplumun" yörüngesinde gerçekleştiği varsayılır; "toplumlar" insanlann sosyal yaşantı sürdürdüğü her yerde bulunmak durumundadırlar. Ortodoks sosyolojinin, özellikle de Parson okulu sosyolojisinin sorunsalı bir "toplumun" üyelerinin, "toplumlannın" "değerlerini", "normlannı" ve "kültürünü" yüklenerek nasıl sosyalleştikleridir. Haralambos ve Holborn (1991), ders kitaplarının açılış bölümünde okurları hususen bu kavramlarla tanıştınrlar. Bunlann hepsi evrensel terimlerdir: Tüm "toplumlann" "normlarının" ve "değerlerinin" olduğu farzedilir. Öyleyse "bizim" toplumumuz biricik bir şey değil, bir evrenselin tikel örneğidir.

Ne var ki, toplumu*muz*un imgesi ulus-devlettir. Kornblum (1988), ders kitabında, ulus-devletin "günümüzde birçok insan için "toplumun" kendisini temsil eden sosyal varlık" olduğunu ileri sürer (s. 72). Eğer millet evrensel bir şeyin (bir "toplumun") bir varyantından ibaretse yeniden üretilmesini sağlayan süreçlerin özel terimlerle ifade edilmesine gerek yoktur. Kendi hususiyetleri "norm", "değer", "toplumsallaşma" vb. gibi genel terimlerin altında sınıflandınlabilir. "Milliyetçiliğin" bu bağlamda bir sorunsal olarak belirmesi zarurî değildir. Ancak, kendi "toplumlarına" sahip olmak için çabalayanları veya "bizimkinin" bütünlüğünü tehdit edenleri veya aşın faşizan bir milliyet siyaseti güdenleri ayırt etmek için özel bir konu başlığı olarak geri dönebilir. Eğer bastınlmış olanın dramatik geri dönüşü Doğu Avrupa'da ve başka yerlerde devam ederse, sosyoloji kitaplan büyük ihtimalle gelecek baskılarına milliyetçilik hakkında alt bölümler, hatta başlı başına yeni bölümler ekleyeceklerdir. Böyle yaparlarsa milliyetçilik hâlâ artık/aşın, hatta olumsal bir olgu olarak görülecek demektir. Milliyetçilik özel bir konu olacaktır. Milletimizin imgesi üzerinden tasarlanan "toplum" aslen evrensel bir varlık olarak ele alınmayı sürdürecektir. Böylelikle "bizim" milliyetçiliğimizin metinsel olarak dönmesi gerekmeyecektir.

Bu tipte bir sosyolojik sağduyu tek bir millet üzerine yoğunlaşan incelenmeler üzerinde de izini bırakır. Örneğin Amerikan "toplumunun" durumunu inceleyen Amerikalı sosyologlar hususî özellikleri evrensel kategorilere dönüştürerek konularının ulusal boyutunu göz ardı ederler (Woodiwiss, 1993). Bellah yay. hz.'un *Habits of the Heart* isimli eseri, bireyciliğin çağdaş Amerikan kültürü üzerindeki etkisini araştıran, çok iyi hazırlanmış bir çalışmadır. Çok sayıda Amerikan vatandaşıyla yapılmış geniş kapsamlı söyleşiler üzerine kuruludur. Kitap geniş bir okuyucu kitlesi çekmiştir: Amerika'da kurgusal olmayan birçok-satan hâline gelmiştir. Kitabın yazarları bireyciliğin cemiyetlik hissini köreltti̇ğini öne sürerlerken bir uyarıyı dile getirirler. Bellah yay. hz.'a göre "geçmişten kopuşu yüreklendiren bir toplumda yaşıyoruz... Birleşik Devletler'de hiçbir gelenek, hiçbir cemiyet eleştiriden muaf tutulmuyor." (1986, s. 154). Bu delillendirmede kullanılan tabirler oldukça ilginç. Kaybedilmekte olan cemiyetlik hissiyle hemşehrilik ve yerlilik hissiyatlan kastediliyor. Ancak cemiyetlik ve gelenek hislerinin buharlaştıkları farazî mekân varlığını sürdürüyor. Yazarlann dediği gibi, "biz bir toplumda yaşıyoruz": Bu "toplum" elbette Birleşik Devletlerdir. ve yazarların andığı "biz"

ise Amerikalılardır. Cemiyet yitiyor olsa dahi ulus-toplum varlığını sürdürüyor. Yazarlar çözümlemelerinde söyleştikleri insanların Amerikalılık hislerini hiç görmüyor gibiler; oysa bu Amerikalılık hissi yazarlar tarafından da paylaşılıyor; metin kendi millî kimliğini imliyor. Yazarlar kendi uluslarının ("bizim toplumumuz") çerçevesini sorgusuz sualsiz kabullenmiş durumdalar. Yaptıkları çöküş ikazlarına rağmen Birleşik Devletler'in Birleşik Devletler olarak varlığını sürdüremeyeceğini öne sürmüyorlar. Aslında metinlerinde "toplumu*muzu*" kabullenilmiş bir bağlam olarak ele alarak milletin âdetleştirilmesi sürecine kendi ufak katkılarını yapmış oluyorlar. Üstelik cemiyet, gelenek ve bunların yok oluşu üzerine verdikleri bunca ayrıntılı izahata rağmen, gençlerin rutin biçimde her sabah uluslarının tanrı indindeki birliğini ilân ettikleri okullardaki geleneğe pek değinmiyorlar.

Bizim Vatanseverliğimiz, Onların Milliyetçiliği

Bastırılmış olan, ortodoks sosyal bilimin metinlerinde tamamıyla unutulmuş değildir; çünkü metinsel olarak değişik bir biçim altında geri dönebilir. Ulus-devleti*mize* karşı duyduğu*muz* sadakat savunulabilir ve hatta övülebilir. Bu savunmayı mümkün kılmak için retorik bir ayrım yapmak gereklidir. "Bizim" milliyetçiliğimiz, milliyetçilik olarak takdim edilmez; o, tehlikeli, akıl dışı, aşırı ve yabancıdır. Bizimkisi için yeni bir hüviyet, farklı bir ad bulunmuştur. "Bizim" milliyetçiliğimiz "vatanseverlik" olarak belirir: Faydalı, gerekli ve çoğu zaman Amerikalı bir güç.

Sonuçta, bazı sosyal bilimciler vatanseverliğin ve milliyetçiliğin birbirlerinden çok farklı iki ruhsal durumu temsil ettiğinde ısrar ederler. Eğer, ideolojik bir "biz" ve "onlar" ayrımı gerekliliğinin ötesinde, açık ve net bir kriter var olsaydı, bu ayrım ikna edici olabilirdi. Günümüzün ileri gelen milliyetçilik uzmanlarından Walker Connor "Milliyetçilik ve vatanseverlik özensiz bir dil kullanımıyla birbirlerine karıştırılmamalıdır." diye yazar (1993, s. 376; aynı zamanda bkz. Connor, 1978). Connor'a göre milliyetçilik akıl dışı, ilkel bir kuvvettir: "Kendi halkına karşı duyulan duygusal bir bağlılık" (1993, s. 374). Milliyetçiler çoğu zaman bu akıl dışı güçleri harekete geçirmek için "kan bağına" gönderme yaparlar. Connor milliyetçiliğin, kan bağıyla ortak bir kökene dayandıklarını iddia eden etnik topluluklarda ortaya çıktığını öne sürer. Connor, böylesi atıfların tehlikeli akıl dışı güçlerine örnek vermek için Hitler'in, Bismarck'ın ve Mao'nun retoriklerini zikreder. Milliyetçilik ulusun etnik birlik duygusuna dayandığından, "göçmen" milletlerin ulusal sadakatleri "milliyetçi" olarak tarif edilmemelidir: "Yorumlarımın Avustralya'daki, Birleşik Devletler'deki ve Quebec haricinde kalan Kanada'daki gibi göçmen toplumlara ilişkin olmadığını açık olarak belirtmek isterim." (1993, s. 374).

Şayet Birleşik Devletler'de serpilen sadakat için milliyetçi nitelemesi pek uygun düşmüyorsa, o zaman "vatanseverlik" olarak isimlendirilmelidir. Connor, Birleşik Devletler'deki okul günlerinden, kendidinin ve okul arkadaşlarının "Amerika" yı söyle-

meyi ve Washington ve Jefferson'ı ulusun kurucuları olarak düşünmeyi öğrendikleri zamanlardan bahseder. Birleşik Devletler, "milliyetçiliğin" bazı fikirlerini benimsemiş olabilir; ancak yine de bu tam olarak milliyetçilik değildir. Milliyetçiliğin duygusal derinliğine ve akıl dışı gücüne sahip değildir. Siyasî olarak bu durum, milliyetçiliğin (yabancı) güçleriyle mücadelede vatanseverliğin aleyhine işler:

"Devletin, vatandaşlarını vatanseverce değerlerle donatarak sosyalleştirmesine yönelik olarak sağladığı birçok faydaya rağmen, vatanseverlik, –yerküreyi saran ayrılıkçı hareketlerin çokluğunun da gözler önüne serdiği üzere– milliyetçiliğin bir araya getirebildiği ölçüde bir duygusal teslimiyeti üretemez." (Connor, 1993, s. 387).

Retorik kendi kendini anlatmakta. Okullarda aşılanan Amerikan sadakati "vatanseverlik" olarak tasarımlanır; bu sadakat, "sayısız fanatikçe fedakârlığa" yol açmış olan milliyetçilikten farklı olarak sorunlu bir akıl dışı psişik patlama üretmez (1993, s. 385). "Fanatikçe", "akıl dışı", "içgüdü" sözcükleri Connor'un metninde "milliyetçilikle" bitiştirilirler. "Vatanseverce değerler" (tabir yüreklere su serpen bir retoriğe sahiptir) "yerküreyi saran" milliyetçi hareketler tarafından tehdit edilmektedirler. Tehdit ve sorun "onların", "bizimkilerden" çok farklı olan, duygusal bağlarıdır.

Kullanılan dil psikolojinin dilidir; ancak aklî vatanseverlik niteliğini milliyetçiliğin akılıdışılığından ayıracak dolaysız bir psikolojik kanıt yoktur (bkz. Eller ve Coughlan, 1993). Kanıt sosyal olayların kendisinde yatar: Kitlesel milliyetçilik hareketleri akıl dışı addedilir. Çözümleme, dehşet uyandıran ikazlarıyla birlikte yürekleri ferahlatarak güven verir. "Biz", "onların" milliyetçiliğini dehşetle anarken bu kadar unutkanlık normaldir. Birleşik Devletler askerî güçlerinin yaptığı savaşlar; Vietnam ve Irak'daki bombardımanlar; Birleşik Devletler başkanlarının tumturaklı duruşları; yüceltilen bayrağın sonu gelmez teşhiri: Tüm bunlar milliyetçiliğin çok hararetli sorunlarından ayrı tutulurlar. Gerekirse, tehlikeli bir aşırılık olmaktan çok sağlıklı bir gereksinim olan vatanseverliğin, o kalpleri ısıtan ışıltısı altında takdim edilebilirler.

Bazı sosyal bilimciler milliyetçilik ve vatanseverlik arasında, yoğunluğa değil de yönelime dayanan psikolojik bir ayrım yapmayı denediler. Amerikan okullarının öğrencilere vatansever bir medeni bilinç aşılamaları gerektiğini savunan Morris Janowitz (1993), vatanseverliği "ülkeye sadakatin ve ona karşı duyulan sevginin dirayeti" olarak tarif etmiştir. Bu sevgiyi ise yabancı korkusundan ve yabancı düşmanlığından ayırmıştır (s. 194). Benzer bir ayrım Snyder'in (1976) *Milliyetçiliğin Çeşitleri* isimli eserinde bulunabilir. Vatanseverlik, insanın ülkesine duyduğu sevgiye dayandığından "defansif" dir; buna karşılık millliyetçilik "onu savaşların önemli nedenlerinden biri hâle getiren bir saldırganlık niteliğine sahiptir" (s. 43, aynı zamanda bkz. Doob, 1964). Sosyal psikolog Daniel Bar-Tal (1993), vatanseverliğin, grup içi düzene istikrar getiren ve üyelerine de birer kimlik sağlayan, işlevsel anlamda müsbet bir güç olduğunu ileri sürmüştür. Milliyetçiliği, "grup üyelerinin gruba ve grubun yaşadığı yere bağlılıkları" olarak tarif eder (s. 48). Bu müspet bağlılığı, her ikisi de grup dışına karşı olumsuz duygular içeren şovenlikten ve milliyetçilikten ayırt eder (s. 51).

Sorun bu sözde birbirinden çok farklı iki ruh halinin pratikte birbirlerinden nasıl ayırt edileceğidir. Biri gidip de muhtemel vatanseverlere acaba ülkelerini mi sevdiklerini yoksa yabancılardan mı nefret ettiklerini soracak değildir. Milliyetçilerin en aşırılan dahi kendilerinin vatansever olduklannı iddia edeceklerdir. Hitlerin henüz Alman şansölyesi olduğu sıralarda milliyetçilik üzerine yazan Frederick Hertz bu meseleyi oldukça iyi ifade eder. Eğer faşistlere ilkelerinin ne olduğu sorulacak olsa istisnasız olarak her biri "ulusa tutkuyla adanma ve onun menfaatini her şeyin üstünde görme" yanıtını vereceklerdir (1944, s. 35). Faşistler ısrarla, savunduklannı, saldırmadıklarını, sadece aziz vatan için bir tehdit unsuru oluşturduklan zaman yabancılann karşısında durduklannı iddia edeceklerdir. Örneğin Hitler Almanya'yı yahudilere karşı koruduğunu düşünüyordu; *Mein Kampf*'da "Yahudi saldınlan değil, saldırandır." diye yazar (1972, s. 293). Günümüzün faşistleri de, benzer şekilde, sadece vatanlarını istilalalar, komplolar ve ırksal kirlenme karşısında müdafa ettiklerini öne sürerler (Billig, 1978, pp. 224f.; Billig, 1991). Nefretler sevgi adına haklı çıkartılırlar. Ulus-devletler dünyasında herkes kendilerinin defansif davrandıklannı, savaşa tercih ettiklerinden değil zorunluluktan girdiklerini iddia eder. "Savaş istemiyoruz; ancak...", ülkelerini savaşa götüren siyasetçilerin kullandıklan ortak söz kalıbıdır (Lauerbach, 1989). "Jingoizm" mefhumunun semantik kökeni bile bu siyasî duruşta yatar. 1878 yılının müzikhol şarkısında "Savaşmak istemiyoruz" sözlerini "ama, Jingo..." takip eder[18] (Reader, 1988, s. 46).

Milliyetçiliğin ve vatanseverliğin birbirlerinden psikolojik açıdan farklı oldukları iddiası temelde yatan ruh hallerinin veya motivasyonlann farklılığı hakkındaki kanıtlarla desteklenmelidir. Çoğu zaman iddianın kendisi, iddiayı desteklemek için verilen empirik veriden daha kuvvetlidir. Kosterman ve Feshbach (1989, bir insanın kendi ülkesiyle ilgili olarak sahip olduğu vatanseverce tutumun yabancı uluslara karşı takınılan olumsuz tavırla bir ilişkisi olmadığını gösteren empirik kanıtlar bulduklarını iddia etmişlerdir. İddialan ve verdikleri kanıtlar daha yakın bir tetkike değer: Bu iddialar ve kanıtlar, milliyetçilik ve vatanseverlik arasında nesnel bir farklılıktan çok yazarlann böyle bir farklılığı ileri sürmeye ne kadar meyilli olduklannı gözler önüne serer.

Kosterman ve Feshbach, Birleşik Devletler'de oturan insanlarla yapılmış, onlara Amerika hakkındaki görüşlerinin sorulduğu bir dizi anket örneği verir. Cevapların katsayı analizini yapan Kosterman ve Feshbach, milliyetçiliğin ve vatanseverliğin bağımsız ölçeklerle değerlendirilebilecek ayrık boyutlar oluşturduğunu ileri sürerler. Vatanseverlik ölçeği "ülkemi seviyorum" veya "Amerikan bayrağını dalgalanırken görünce kendimi müthiş hissediyorum" gibi öğelere sahiptir. Milliyetçilik ölçeği ise Amerika'yı başka ülkelerle karşılaştıran (meselâ, "diğer uluslar üzerinde Amerika'nın ne kadar çok etkisi olursa, bu onlar için o kadar iyi olur") öğelerden oluşur. Vatanseverlik ölçeğinin ortalama değerleri genellikle yüksek çıkmıştır (milliyetçilik ölçeğine göre oldukça yüksek). Bu da Amerika'ya duyulan duygusal bağlılık hakkındaki vatanseverce ifadelerin genel kabul gördüğüne işaret eder. Kosterman ve Feshbach'ın vatansever-

lik ve milliyetçilik ölçeklerinin birbirlerinden bağımsız olduklannı iddia etmelerine rağmen veriler gerçekte iki ölçek arasında ciddî bir korelasyon olduğunu ortaya koyar (1989, VII. Tablo, s. 268). Aynı zamanda her iki ölçekte kendi aralannda olduğu gibi başka ölçeklerde benzer korelasyonlar içerisindedirler: Örneğin, her iki ölçekte de cumhuriyetçiler demokratlardan daha yüksek değerler almışlardır (X. tablo, s. 270).

Kosterman ve Feshbach verilerinden hareketle çok geniş kapsamlı çıkanmlar yaparlar. Sonuçlannın "milliyetçilik ve vatanseverlik arasında keskin bir aynm" olduğunu destekler nitelikte olduğunu ileri sürerler (s. 273). Milliyetçiliğe karşı uyanrlar: "İnsan ne yaparsa yapsın savaşçıl eylemleri yüreklendiren" milliyetçilik hakkında "endişelenmeden edemez". Buna karşılık, vatanseverlik değerli bir haslettir; çünkü "kendine güven duygusu bir bireyin mutluluğu için ne kadar önemliyse" o da "bir ulusun mutluluğu için o kadar önemlidir"; vatanseverlik savaşlara neden olmak bir tarafa, "uluslar arası kavgacılığın *azaltılmasının*" bir yolu olabilir (s. 273, vurgu aslına ait). Ulaştıklan bu sonuç yüksek milliyetçilik skoruna sahip olanlann aynı zamanda yüksek vatanseverlik skoruna da sahip olma eğiliminde olduklanna dair kanıtın arkasından gelir. Demek ki, ısrarla aralannda keskin bir aynın çizilmesi gerektiği söylenen duygulardan, uluslar arası savaşçı eğilimi sözde azaltacak olanı, bu eğilimi körükleyen duyguya eşlik eder. Bu durumda, empirik sonuçlardan başka bir şey yazarlan vatanseverliği övmeye ve milliyetçiliği yermeye itmiş olmalıdır.

Bu gibi delillendirmelerin temelinde milliyetçi savaş için motivasyonun (kendi insanlannı seviyor olmaya değil de) yabancı düşmanlığına dayalı olduğu varsayımı yatar. Bu kesinlikle meseleyi fazla basitleştirmektir. Önemli bir analizde Jean Bethke Elshtain geçtiğimiz yüzyılda milyonlarca genç erkeğin düşmana duyduklan nefret sebebiyle değil, "kendilerini vatanlan için feda etmek" istediklerinden savaşa katılmış olduklannı ileri sürer. Vatan için ölmeye hazır olmak, öldürme güdüsünün önündedir. Bu ulus uğruna kendi feda etme dürtüsüyle ilişkili öğeler en çok "vatanseverlik ölçeğinde" görülürler: Bayrak sevgisi, "Bizim Amerikamız olan ülkeyle iftihar" etme, "vatanıma hizmet"in benim için önemi ve ilâ ahir. Kosterman ve Feshbach'ın çalışmasının gösterdiği üzere bu gibi duygular, Birleşik Devletler'de hem kadınlar hem erkekler arasında oldukça yaygındır. İddia edilebilir ki başka bir ulusun "bizim" büyük Amerikamızın övüncünü, siyasetini veya iktisadını tehdit eder görünmesi durumunda, bütün ulusun birleşerek vereceği yanıtın zeminini, paylaşılan bu duygular oluştururlar.

Bu, iki kez unutulmuş bayraklann bağlamıdır. Anketlere katılanlann sorular karşısında iddia ettiklerinin aksine, Amerikalılar Amerikan bayrağını dalgalanırken gördükleri her seferde kendilerini müthiş hissetmezler. Bayrağı, onu gördükleri her seferde böyle hissedemeyecekleri kadar sık görürler. Hatta çoğu zaman onu gördüklerini farkedemeyecekleri kadar sık. Bu bayraklar, milletliğin öteki rutin işaretleriyle birlikte, toplu hafıza kaybı tehlikesine karşı, "düşüncesiz" hatırlatıcılar olarak işlerler. Ancak vatandaşlar çeşitli sosyal durumlann gerektirdiği uygun yanıtlan unutmazlar: Bayrağın kendilerinde müthiş bir his uyandırdığını söylemeyi biliyorlardır. Ama yine de

unutuş çiftdir. Sosyal bilimciler modern yaşantının en mahrem köşelerine kadar girmişlerdir. Ortalama bir erişkin Amerikalının bir gün boyunca kaç cinsel fantazi üretebileceğini hesaplayabilmişlerdir. Ama bir bayrak sayımına henüz kimse girişmiş değildir. Kimse ortalama bir Amerikalının bir gün boyunca kaç yıldız ve şeritle karşılaşabileceğini; tüm bu dalgalandırma/imleme[19]'nin insanlar üzerindeki etkisini sormaz.

1. "Myth Today'
2. flagging
3. flagging
4. flagging
5. disposition
6. enhabitation
7. enhabit – inhabit: ikamet çağrışımı da var
8. flagging
9. *Nationalism and Social Communication*
10. regressive social identification
11. flagging
12. Mass Observation Study
13. flagging
14. *Blood and Belongin*
15. flagging
16. flagging
17. *The Political Life of Children*
18. jingoism: savaş çığırtkanlığı. Sözcüğün siyasî anlamının kökeni 19. Yüzyılda popüler olmuş bir müzikhol şarkısıdır. Ç.n.
19. flagging

4

Uluslar Dünyasında Millî Kimlik

Miliyetçilikle ilgili sorunlann "kimlik" meseleleri olarak görülebileceğini düşünmek oldukça kolaydır. İlk bakışta, milliyetçiliğe ilişkin birçok meselenin "kimlik" kavramı aracılığıyla açıklanabileceği zannedilir. Alman veya Fransız olmak psikolojik anlamda bir Alman veya Fransız "kimliğine" sahip olmaktır; ulus-devletler "kimlik" arayışları tarafından tehdit edilmektedirler; vatanseverce törenler millî kimliği pekiştiriler; "kimlik politikaları" modern "kimliğin" iflasına karşı bir tepkidir; ve ilâ ahir. "Kimlik" aşina olduğumuz tipte tanı ve açıklamalar sunar. John Shotter'ın yazdığı üzere " "Kimlik" zamanımızın ağızdan düşmeyen parolası hâline geldi." (1193a, s. 188).

Ancak bu parolaya biraz daha dikkatli yaklaşmalıyız; çünkü açıklıyor göründüğünden çok daha azını açıklamaktadır. Önceki bölümde tartışılan rutin "dalgalandırmalar"ın günümüzün müesses ulus-devletlerinde "millî kimliği" pekiştirdiği söylenebilir. Ancak, "millî kimlik" bu bağlamda ne anlama gelmektedir? Her hâlde, "millî kimlikle", selâmlanmayan bayrağın her yanından geçenin hissettiği içsel bir heyecan –vatanseverlik bilincinin tatlı sıcaklığı– kastediliyor değildir. "Millî kimlik" ulus-devlete mensup herkesin birbiriyle aynılaşacağı anlamına da gelmez. Stuart Hall'ın ifade ettiği üzere "Kimliğin, aynı görünen, aynı şeyi hisseden, aynı olduklarını söyleyen insanlarla ilgisi olduğu fikri saçmalıktır." (1991a, s. 49).

"Kimlik" çeşitli psikolojik etmenlerle alâkalıymış gibi görünür; ama psikoloji teorileri bu etmenlerin ne olabileceğini açıklamakta güçlük çekerler. "Kimlik" olarak teşhis

edilebilecek hususî bir psikolojik hal mevcutmuş gibi görünmemektedir. Bu böyle olduğundan, bir "millî kimlik" araştırması "kimlik" kavramını farklı öğelere ayırmalıdır. "Kimlik" bir *şey* değildir; insanların kendileri ve içinde yaşadıkları topluluklar hakkındaki konuşma şekillerinin kısaltılmış bir ifadesidir (Bhavnani ve Phoenix, 1994; Shotter ve Gergen, 1989). Konuşma şekilleri ya da ideolojik söylemler sosyal bir boşluk içerisinde var olmazlar; hayat biçimleriyle sıkı bir ilişki içerisindedirler. Bu anlamda "kimlik", eğer bir konuşma şekli olarak görülecekse aynı zamanda bir hayat biçimi olarak da görülmelidir. Selâmlanan ve selâmlanmayan bayraklar "kimlik-tepkileri" uyandıran uyarıcılar değillerdir; onlar da, millî kimlik adı verilen olgular bütününü oluşturan hayat biçimlerine aittirler.

Serge Moscovici (1983), bireylerin içsel psikolojik hâlleri olarak görülen şeylerin sosyal dünya hakkındaki kültürel olarak paylaşılan tassavvur ve tasvirlere dayandıklarını ileri sürmüştür. Bir insan, bir ulusun ne olduğuna, hatta vatanseverliğin ne olduğuna dair varsayımlara sahip olmaksızın –ya da Moskovici'nin kendi terminolojisiyle ifade edersek, "ulusun", "vatanseverliğin" ve daha birçok şeyin sosyal tasavvurlarına sahip olmaksızın kendi ulusuna karşı vatanseverce duygular beslediğini ileri süremez– (aynı zamanda bkz. Farr, 1993; McKinlay yay. hz., 1993; Moscovici, 1987). Sonuçta, millî kimlik üzerine yapılan bir psikolojik araştırma 'millet olma' hakkındaki sağduyuya ait faraziyeleri ve konuşma şekillerini taramak zorundadır. Kitabımızın bu bölümü bu nedenle milliyetçi bilinç ve bu bilince ait düşünme alışkanlıklarıyla ilgili olan genel temaları incelemektedir. Bu, Roland Barthes'ın (1977) "bayağı görüş", veya sağduyu "doxa"sı dediği şeyin araştırılmasını da içermektedir (s. 162).

Millliyetçi düşünüşle ilgili olarak "millî kimlik nedir?" sorusu yerine "bir millî kimliğe sahip olunduğunun iddia edilmesi ne anlama gelir?"sorusu sorulmalıdır ve milliyetçi düşünüşün genel biçimleri ana hatlarıyla belirlenmelidir. İleri sürüleceği üzere bu biçimler, biricik bir kadere (ve biricik bir kimliğe) sahip olduğu söylenen !biz, Amerikan ulusu"nun tasavvur ediliş şekillerini ve aynı zamanda "onlar, yani yabancılar"ın –"kendimizi" kendilerinden farklı olarak tanımladığımız insanlar– tasavvur ediliş şeklini içermektedir. Milliyetçi düşünüş, bir gruba bağlılıktan ve başka gruplardan farklı olunduğu hissinden daha fazlasını içerir. Milliyetçi düşünüş "bizim" grubumuzu hususî bir şekilde tasavvur eder. Bunu yaparken, halklar ve vatanlar arasındaki ilişki ve 'millet olma' hakkındaki çeşitli fikirleri sorgusuz sualsiz kabullenir; aynı zamanda farklı vatanlara bölünmüş bir uluslar dünyasının tabiîliği hakkındaki görüşleri de kabullenir. Milliyetçi düşünüşte örtük olarak bütün bir dünya tasavvuru mevcuttur. Bu dünya tasavvuru aşina ve bayağı görünüyorsa da, düşünme alışkanlığı hâline gelmiş çeşitli mistik varsayımları kapsar.

Milliyetçi düşünme şekli, bir âdet olarak kaşarlandığı durumda dahi, dolaysız dolambaçsız değildir. Bir unutma ve hatırlama diyalektiğinin "millî kimliği" taşıması gibi, bu "kimliğin" kendisi de bir içsellik ve dışsallık diyalektiğiyle ilişkilidir. Ulus daima bir uluslar dünyası içerisinde ulustur. "Enternasyonalizm", –sanki rakip bir ideolojik

bilinç oluşturuyormuş gibi– "milliyetçiliğin" kutupsal karşıtı değildir. Milliyetçilik diğer tüm ideolojiler gibi kendi karşıt temalarını veya açmazlarını içerir (Billig yay. hz., 1988). Dışadönük görünüşlü enternasyonalizm aslında milliyetçiliğin bir parçasıdır ve tarihsel olarak milliyetçiliğin yükselişine eşlik etmiştir. Bugün, Birleşik Devletler Başkanları aynı zamanda hem kendi ulusları ve hem de yeni dünya düzeni adına konuştuklarını iddia ettiklerinde aynı ifade içerisinde farklı ideolojik kökenlere sahip öğeleri yanyana getirmiş olmuyorlar; milliyetçilik tezinin ve enternasyonalizm antitezinin yeni bir sentezini de vücuda getirmiyorlar. Sadece milliyetçiliğin sunduğu hegemonik olanakları değerlendiriyorlar. Daha sonra ileri sürüleceği üzere, bu olanaklar tamamıyla milliyetçi düşünme alışkanlıklarına özgüdür.

Kuram ve Ulus

Ulus-devletin yükselişi, insanların, kendileri ve yaşadıkları topluluklar hakkındaki düşünme şekillerinde bir dönüşüme yol açmıştır. Bir kimlik dönüşümüne yol açmış olduğu, hatta "kimlik" mefhumunun kendisini popüler söz dağarına soktuğu dahi söylenebilirdi (Giddens, 1990). Yine de, "kimliğe" ilişkin söz dağarı henüz kurulmadan önce de –insanlar "kimliklerini aradıklarını" henüz iddia edemedikleri zamanlarda da– bir benlikten ve topluluğa yönelik bağlılıklardan bahsedilebilir. İnsanlar kendilerini bölge, din, kabile yahut derebeylik aracılığıyla etiketleyebiliyorlardı. Ancak bu etiketler milliyetçiliğin etiketlerinden daha farklı anlam paketleri taşıyorlardı. Joshua Fishman, *Dil ve Milliyetçilik*'te[1] Batı Galiçyalı köylülere dair bir hikâye aktarır. Polonyalı olup olmadıkları sorulduğunda "Bizler sessiz sakin insanlarız." diye cevap verirler; "O zaman Alman mısınız?" diye sorulunca da "Bizler iyi insanlarız." derler (Fisherman, 1972, s. 6). Öykü bir kimlik çatışması hakkındaymış gibi görünüyor. Fishman'a göre köylüler somut bir bilince sahipti: Kimlikleri, soyut bir ulus fikrine bağlı olmak yerine *bu* köy, ya da *bu* vadi ile belirlenmişti. Aynı dönemlerde Amerika'ya göç eden kırsal bölgelerden gelen Slovakların da çoğunlukla ulusal kimliklerinin ayırdında olmadıkları, sadece hangi köyden geldiklerini bildikleri anlatılmıştır (Brass, 1991, s. 39). Bunlar cehaletle ilgili hikâyeler değildirler: Fishman'ın öyküsündeki köylüler kabul ettiklerinden daha fazlasını bilir görünmektedirler. Bu hikâyeler de aktarılanlar, sadece kişisel kimlik çatışmalarına da işaret etmezler. Burada kendini tanımlama şeklinden daha fazlası mevzuubahistir.

Fishman'ın öyküsü iki farklı dünya görüşü, iki farklı ideolojik bilinç formu arasındaki karşıtlık hakkındadır. Bunu "kimlik" çatışması olarak adlandırmak meseleyi fazla basitleştirmek olur. Burada iki rakip "kimlik" –aynı türe mensup iki varyantın– arasında gerçekleşen türden bir benzerler karşıtlığı yoktur. Bu, Polaklar ve Almanlar arasındaki bir çatışma değildir. Köylüler toptan biçimde Polaklık ve Almanlık kimliklerini üreten hayat biçimlerinin ve faraziyelerin karşısında durmaktaydılar. İlgili teorilere ve nitelemelere karşı tepki göstererek 'millet olma' mefhumunu kendisine karşı diren-

mekteydiler. Millî kimlik sahibi olmanın tabiî olduğu bir dünya daha eski bir dünya ile buluşmakta ve onu yutmaktaydı. Bundan dört kuşak önce milliyetlerini bilmeyen ve öğrenmek de istemeyen insanların var olmuş olması bize şimdi tuhaf –bir öykü olarak anlatılmaya değer– görünür.

Fishman'ın anlattığı türden karşılaşmalar milliyetçiliğin dünya üzerindeki muzaffer ilerleyişi boyunca sayısız kez gerçekleşti. Helms (1981), Orta Arabistan'da milliyetçiliğin yirminci yüzyıla kadar bilinmediğini yazar. Daha önceleri kimlikler kabileye yahut "ticaret muhitine" dayanmaktaydı. Kabile ve ticaret sınırları durmaksızın değişmekteydi. Sabit sınırlar ve net olarak belirlenmiş kimlikler dünyası bu dünyanın yerini alacaktı. Zaman zaman sömürgeci güçler milliyetçiliğe ilişkin faraziyeleri güç kullanarak dayattılar. İngilizler çoğu zaman yerli liderlere egemen devletlerin başkanlarıymış gibi muamale etmekte ısrarcı oldular (Hinsley, 1986). 1830'larda, İngiltere'nin Yeni Zelanda Valisi, Maori şeflerine kendilerini "Yeni Zelanda Birleşik Kabileleri" olarak organize etmeleri tavsiyesinde bulundu. Böyle bir düzenleme sadece idarî olarak daha basit olmakla kalmayacaktı; aynı zamanda, görünüşte egemen devlet egemen devletle pazarlık ettiğinden, pek de adil olmayan anlaşmalar hukukilik ve ahlâkîlik kisvesi altında sunulabilecekti. Burada elbette belirli bir idolojik ahlâk görüşü muzafferâne bir şekilde dayatılmaktaydı.

Yeni dayatılan kimlikler (Yeni Zelanda Birleşik Kabileleri'ne mensup olmak gibi) daha genel bir dünya görüşünün parçalarıydılar. Bu anlamda milliyetçilik kuramsal bir bilinç içerir. Etienne Balibar, "Kuramsız ırkçılık yoktur." diye yazar (1191, s. 18). Irkçılar düşünmeksizin nefret ediyor olabilirler; ancak Balibar'ın da ima ettiği gibi ırkçılık "bizim ırkımız" ve "diğer ırklar" arasında, "bizim ırksal cemaatimiz" ve "onlarınki" arasında ayrım yapar. En azından, ırkçılar "ırkın" ne olduğuna, neden önemli olduğuna, "ırkların" birbirlerinden nasıl ayrıldıklarına ve neden "bizimkisinin" saf kalması gerektiğine dair ortak bir sağduyu kuramını paylaşırlar. Aynı şekilde, kuramsız milliyetçilik de yoktur. Milliyetçilik milletin ne olduğuna dair varsayımlar içerir: Bu haliyle hem bir cemaat kuramıdır hem de "tabiî" olarak bu gibi cemaatlere bölünmüş olan dünyanın kuramı. Kuramın bir kuram gibi deneyimlenmesi şart değildir. Entelektüeller "ulus" hakkında ciltlerce kuramsal eser yazmışlardır. Milliyetçiliğin zaferiyle ve tüm dünya çevresinde ulus-devletlerin kurulmasıyla milliyetçilik kuramları aşina olduğumuz bir sağduyuya dönüşmüşleridir.

Bir "halka" mensup olunduğu iddiası, eğer her "halkın" bir ulus-devlete sahip olmaya lâyık olduğunun farzedildiği bir siyasî bağlamda gerçekleşiyorsa, sadece psikolojik, içsel bir kimliğe taalluk eden bir iddia değildir. Bir millî bağımsızlık hareketi sadece "biz bir milletiz" iddiasında bulunmaz; bu iddia ile bir millet oluşun gerektirdiği siyasî hakları talep eder. Bu hakların talebi ulusların doğası hakkında (sadece "bizimkisi" değil bütün uluslar hakkında) çeşitli varsayımlar mevcut olmaksızın mümkün olmaz. Kuram, bir ulusun ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkındaki soyut ilkeler aracılığıyla ifade edilebilir. Ancak, aynı uluslar dünyasının *dünya* olarak görülmesi gibi,

kuram da sağduyu olarak âdetleşir. Kuramsal görünüşünden sıyrılır, yaşam ve düşünce alışkanlıklarına yerleşir. Fishman'ın örneğinde, köylüler somut bir şekilde milliyetçiliğe ait düşünme alışkanlıklarına direniyor ve kendi amelî bilinçlerini olumluyorlardı.

Millliyetçiliğin kategorilerinin, başka kategorilere eşlik etmeyen bazı belirli kuramsal söylemlerle beraber geldiğini ileri sürülebilir. Balton, farklı etnik unsurların oluşturduğu Malaya toplumunda, insanların etnik terimleri somut şekilde kullandıklarını söyler. Petalingjaya sakinlerinin nadiren genel bir "etniklik" mefhumu kullandıklarını öne sürer. Bunun yerine "Malay, Çinli veya Hintli gibi özel isimlerin bulunduğu pratik bir dil" kullanırlar (1994, s. 6). Günlük hayatta Hintli veya Malay dükkânlarından alışveriş ederken, insanlar Malaya'daki fakılı gruplar hakkında nazariyata dalmazlar. Banton'un Petalingjaya sakinlerinde bir kuramsal bilincin yokluğu hakkında söyledikleri biraz abartılı olabilir. Farklı durumlar için farklı şeyler ileri sürülebilir –özellikle kaynakların kullanımı üzerine yapılan siyasî tartışmaların bağlamıyla ilgili olarak. Ancak Banton yine de önemli bir şey öne sürer: Bu insanlar, "Malaylar", "Çinliler" ve "Hintliler" gibi kategorileri içine alacak ve kuramsal olarak bu grupların ne olduğunu belirleyecek genel bir "kuramsal" kategoriye sahip değildirler.

Aslında kimi zaman bu etnik kategorileri altına alan başka bir kategorileri daha vardır: "Malezyalı" olmak ulusal kategorisi. Banton'a göre bu kategori, uluslar arası spor karşılaşmalarının oluşturduğu vesilelerde ön plâna çıkar. Ulusal kategori hem somut hem de kuramsaldır. Ulusların günümüz dünyasının insanlarının karşısına somut varlıklar olarak çıkmaları anlamında bu kategori somuttur: Aynı Birleşik Devletler, Fransa ve Brezilya gibi Malezya da uyrukları için somut olarak mevcuttur. Benzer şekilde Endonezya takımına karşı oynamak için sahaya çıktığında ve oyuncuları, ister Malay ister Çinli olsunlar, taraftarlar tarafından "Malezyalı" olarak bağırlara basıldığında, Malezya basketbol takımı da somut şekilde mevcuttur. Buna ek olarak Malezya ve öteki uluslar kuramsal bir mevcudiyete de sahiptirler. Kendilerinden, "uluslar" olarak söz edilebilir; bu somut varlıklar hakkında söz söylemenin somut şekilleri vardır.

Uluslar dünyasında 'millet olma' hem düşüncesizce âdetleşmiştir hem de siyasî bir tartışma konusudur. Gallie'nin ifadesiyle (1962), "Ulus" özünde tartışılan bir kavram olabilir. Çeşitli vesilelerle bir ulusun *gerçekten* ne olduğunu ispat etmek için tanımlar verilir. Setton-Watson'un (1977) ileri sürdüğü üzere 'millet olma' tanımları, genellikle "tanımı verenin mensup olduğu cemaat haricinde başka bir cemaatin ulus olarak nitelenmeyi haketmediğini ispat etmek için" verilirler (s. 4). Bu açıdan bir ulusun ne olduğuna dair tartışmalar 2. Bölümde değinilen, bir dilin ne olduğuna dair tartışmalarla parallellik gösterir; bazen de onlarla birleşir. Tartışmacılar, kendi siyasî argümanlarını öne sürerlerken, neyin *gerçek* ulus ve/veya neyin *gerçek* dil sayılması gerektiği üzerinde birbirleriyle fikir ayrılığı içerisinde olabilirler; ama hepsi de ulusların ve dillerin *gerçekten* var olduklarını ve varolmaları gerektiğini, tartışmasız kabul ederler.

Örneğin, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün (manidar bir şekilde Filistin *Ulusal Belgesi* olarak isimlendirilen) temel belgesi, Filistinlilerin bir halk ve ulus olduklarını ilân eder.

Ayrıca, "gerçek" uluslarla, gerçekte ulus olarak adlandırılamayacak grupları birbirinden ayırt eden retorik bir ayrım ortaya atar. Buna göre, Yahudiler, kendilerine hangi statüyü atfederlerse atfetsinler, gerçekte dini bir grupturlar ve Filistinlilerden farklı olarak "kendi kimliğine sahip tek bir ulus" oluşturmazlar (Madde 20; bkz. Billig, 1978b; Harkabi, 1980). Burada neyin bir ulus, bir halk veya bir din oluşturabileceğine dair kuramsal bir etkinlik mevzuubahistir: Ulusun kendine ait bir ayırt edici kimliğe sahip olması gerektiği söylenmektedir. Bu kuramsal etkinlik ya da sağduyu toplumbilimciliği, soyut değildir; retorik ve siyasî bir yönelime sahiptir.

Bu tip bir düşünce şekli elbette sadece ulus olmaya talip olanlarla sınırlı kalmaz. Müesses uluslar kuramsal türden yanıtlar verebilirler. Yıllar boyunca, önde gelen İsrailli politikacılar Filistinlilerin bir halk olduğunu inkâr etmişlerdir: "sözde Filistin Halkı" tabiri Yahudi halkının sözde gerçekliği ile retorik bir zıtlık oluşturmak için başbakanlar tarafından kullanılmış bir tabirdir. İzhak Rabin'in Yaser Arafat'a Eylül 1993 tarihli mektubu, bu anlamda söylemsel bir tarihî öneme sahipti: "İsrail Hükümeti FKÖ'yü Filistin Halkının temsilcisi olarak tanımaya karar verdi." (*Guardian*, 10 Eylül 1993). Sadece FKÖ tanınmamıştı, aynı zamanda, böyle bir temsil hakkına sahip olan Filistinliler de bir halk olarak tanınmışlardı. Anlaşmaya karşı çıkanlar farklı bir terminoloji kullandılar. Tahran anlaşmayı "Müslüman Filistin ulusunun on yıllarca uğruna savaştığı ülkülerle orantılı" olmamakla itham etti (*Guardian*, 1 Eylül 1993). Böylelikle farklı şekilde vasıflanmış bir halka ("Müslüman Filistin Ulusu") işaret ediliyordu.

Bunlar rastgele nitelemeler değildirler. Sadece siyasî konumları yansıtmakla kalmazlar; bu siyasî konumların kendileri, sağduyuya ait "halklar", "uluslar" ve "kimlik" hakkındaki sosyolojik tasavvurlar aracılığıyla ifade edilirler. Wallerstein (1991), Güney Afrika'da apartheid rejimi tarafından "renkli" olarak sınıflandırılmış olanlar arasındaki yoğun tartışmayı aktarır: Acaba kendilerini "renkliler" olarak nitelemeli midirler? Yoksa "renkliler" sadece bir "sözde halk", gayri meşru olarak dayatılmış bir kategori midir? Bu tartışma bir kimlik ve kendini tanımlama tartışmasıdır; çünkü tartışmanın tarafları kendilerinden bahsederler. Ancak aynı zamanda bundan daha fazlasıdır da: Tartışmada kategorilerin tabiatı –halklığın anlamı– söz konusu edilir. Çağdaş dünyada, "Bir ulus nedir?" sorusu sadece akademik seminerler için ilginç bir konu olmakla kalmaz. Bu sorunun ucu, günümüz insanlarının uğurlarına kendi hayatlarını feda etmeye değer bulduğu meselelere dokunur.

Kimlik ve Kategoriler

Tüm bunlar milliyetçi bilinci –sanki "kimlik" hayat biçimlerinden yalıtık olarak var olan psikolojik bir koşulmuşçasına– "kimlik" aracılığıyla açıklamanın cazibesine karşı söylendi. Milliyetçilik bir kimlik duygusundan daha fazla bir şeydir; dünyanın bir yorumundan, dünyaya dair bir kuramdan daha fazla bir şeydir. O uluslar dünyasında varoluşun bir biçimidir. Sorun, ulusal "kimliğin" herhangi bir "kimlikle" işlevsel ola-

rak özdeş tutulması sonucunda milliyetçiliğin tarihi hususiyetlerinin ve uluslar-dünyasıyla bağlannın gözden kaçışıdır. Karmaşık bir yükseltiler ve alçaltılar topografyası bu şekilde düz bir ova hâline getirilir.

Maalesef bu düzleştirme birçok sosyal psikolojik kimlik kuramını –Hatta son yıllarda üretilmiş en yaratıcı ve en önemli sosyal kimlik kuramını dahi– karakterize eder. Sosyal Kimlik Kuramı haklı olarak "grup süreçleri üzerine en iddialı araştırma girişimlerinden biri" olarak nitelendi (Eiser, 1986, s. 316). Kuram aslen Henri Tajfel (1974, 1981, 1982; aynı zamanda bkz. Brewer, 1979; Brown, 1988) tarafından formüle edilmişti ve daha yakın zamanlarda "kendi-kategorizasyonu kuramı"[2] olarak geliştirildi (örneğin, Abrams ve Hogg, 1991; Hogg ve Abrams, 1988; Taylor ve Moghaddam, 1994; Turner, 1984; Turner yay. hz., 1987). Tajfel'in ulusal kimlik üzerine yoğunlaşmış olmasına rağmen, Sosyal Kimlik Kuramı öncelikli olarak bir milliyetçilik kuramı değildir. Bütün grup kimliği formlannın arkasında yattığı düşünülen evrensel psikolojik ilkeleri araştıran, grup kimliği üzerine genel bir teoridir.

Sosyal Kimlik Kuramı grup davranışında psikolojik etmenlerin hayatî önemde olduklannı varsayar. Tajfel uluslar örneğini verir: Bir ulus, ancak bir grup insan kendilerinin bir ulus oluşturduklan hissine sahipse mevcut olabilir (1981, s. 229). Ayrıca daha genel bir saptama da yapar: Gruplar, ancak üyeleri kimliklerini grup üzerinden tanımlarlarsa[3] mevcut olabilirler. Sosyal Kimlik Kuramına göre bu tanımlama temelde bir çeşit kategorizasyondur. Gruplann var olabilmesi için bireyler kendilerini grup üzerinden, onun terimleriyle kategorize etmelidirler. Kuram kategorizasyonun bölümleyici olduğunu vurgular; çünkü kategoriler dünyayı çeşitli kısımlara ayırır. "Masa" kategorisinin anlamı, bir "masanın" bir "sandalyeden" ayırt edilir oluşuna dayanır (Rosch 1978). Aynı şekilde, bir iç gruba dahil olmak, bir dış gruptan kategorik olarak ayırt edilmeyi gerektirir[4]. "Bizim" cemaatimizin tahayyülü, örtük olarak ya da açıktan, "bizden" fakl olan "onlann" tahayyülünü de içerir. Sosyal Kimlik Kuramının en güçlü yönlerinden birisi grup üzerinden tanımlanışın ve kategorizasyonun sonucu olan sosyal bölümlenmenin üzerine yaptığı vurgudur.

Tajfel'in kuramı kuvvetli bir güdü teması içeriyordu. Bireylerin müsbet bir sosyal kimliğe veya *kendi*-kavrayışına ihtiyaç duyduklan ileri sürülüyordu: "Bir bireyin, eğer bir grup onun sosyal kimliğine müsbet bir katkı sağlıyorsa, o grupta kalma veya o gruba katılma eğiliminde olacağı varsayılabilir" (Tajfel, 1981, s 256). Bu müsbet kimliğin başanlması için gruplar kendilerini karşıt dış gruplarla müsbet şekilde karşılaştırma eğiliminde olurlar; sonuçta kendilerinin iyi çıkacaklan karşılaştırma buutlarını tercih ederler. Örneğin, uluslar kendilerinin, kendilerini pohpohlayıcı steryotiplerini üretirler ve kendilerini karşılaştırdıkları öteki uluslann steryotiplerini ise alçaltırlar. Kendi niteliklerini övdükleri buutlara fazla önem verirler. Bir iç grubun kendisi hakkında sahip olduğu pohpohlayıcı steryotipler ile dış gruplar hakkında sahip olduğu alçaltıcı steryotipler bir grubun varoluşunun devamı için gerekli olan müsbet öz-kimliği ayakta tutarlar.

Hogg ve Abrams'a göre (1988) grup üzerinden kimlik tanımlama[5] sürecinde üç aşama vardır. Birincide bireyler kendilerini bir iç grubun mensubu olarak kategorize ederler; kendilerine sosyal bir kimlik tayin ederler ve kendilerini ilgili dış gruptan ayırırlar. İkinci aşamada bu kimlikle ilişkilendirilen steryotipik normları öğrenirler. Üçüncü aşamada ise bu normları kendilerine bir ödev olarak yüklerler; "böylelikle kategoriye mensubiyetleri daha belirgin bir hale geldikçe davranışları da daha normatif bir hal alır" (Hogg ve Abrams, 1988, s. 172). Bu şekilde kuramın *kendi*-kategorizasyonu versiyonu, kendini tanımlamayı[6] steryotipleştirme ile ilişkilendirir.

Bu önemli sosyal psikolojik kuramsallaştırma girişimiyle ilgili olarak iki eleştirel saptama yapılabilir. Birincisi, Sosyal Kimlik Kuramının evrenselciliğine ve sosyal kategorilerin hususî anlamlarını ihmal edişine ilişkindir. İkicisi, kuramın bireysel kategorizasyon üzerine odaklanmış oluşu ve ulusal kimliğin âdetleşmesinin[7] nasıl gerçekleştiğine bakmayı ihmal edişiyle ilgilidir. Bu ise banal milliyetçiliğin merkezî, ayırt edici yönlerinin ihmal edilmesine yol açmaktadır.

Kategorileri Kategorize Etmek

Sosyal Kimlik Kuramı, evrensel oldukları ve belirli sosyal ve tarihsel bağlamlara bağlı olmadıkları varsayılan psikolojik özellikleri betimler. Klâsik sosyolojinin, tüm insanların içinde yaşadıkları varsayılan "toplumların" evrenselliğini farzetmiş olması gibi Sosyal Kimlik Kuramı ve birçok başka psikolojik "grup kimliği" kuramı da "grupların" evrensel olduklarını varsayar. Uluslar modern döneme ait olabilirler; ancak "iç gruplar" ve "dış gruplar", "gruplar" ve "grup kimlikleri" tüm çağlarda mevcutturlar (Bar-Tal, 1993). Sosyal Kimlik Kuramı elbette kast, ulus, dinî cemaat, kabile ve ilâ ahir gibi farklı grup formları olduğunu kabul eder; ancak feminist eleştirmenler Sosyal Kimlik kuramcılarının cinsiyeti ve ona ilişkin hususiyetleri tutarlı şekilde göz ardı ettiklerini ileri sürmüşlerdir (Condor, 1989; Griffin, 1989; Williams, 1984).

Sosyal Kimlik Kuramı gruplar arasındaki farklılıkların, aralarındaki benzerliklerden daha önemsiz olduğunu kabul eder. Hogg ve Abrams, kitapları *Social Identifications*'a iç grupların kendilerini dış gruplardan nasıl ayırt ettiklerini tartışarak başlarlar. Bir dizi farklı gruplaşma şeklinden bahsederler:

ulusal gruplar (İtalyanlar, Almanlar), dinî gruplar (Budist, Müslüman, Protestan, Katolik), siyasî gruplar (sosyalist, muhafazakâr), etnik gruplar (Sri Lanka'da Tamiller ve Sinhaller), cinsiyet grupları (erkek, kadın), kabilesel gruplar (Tayland'da Karen, Lahu, ve Akha), gençlik grupları (panklar, dazlaklar), üniversite fakülte grupları (Temel Bilimler, Edebiyat, Hukuk) ve ila ahir (1988, s. 2).

Yazarlar temel sosyal psikolojik sorunun "insanlar kendilerini gruplar üzerinden *nasıl* tanımlarlar ve böyle bir tanımlamanın sonuçları nelerdir?" olduğunu bildirirler (s. 2, vurgu aslına ait). Amaçlanan farklı grup kimliği fomlarının arkasında yatan psikolojik benzerlikleri bulmaktır.

Breuilly'nin (1985) belirttiği üzere, eğer milliyetçilik sadece bir çeşit "grup kimliği" olarak görülürse, milliyetçiliğe özgü hususî anlamlar –sanki Galiçyalı köylülerin "kimliği" Polakların ve Almanların "ulusal kimlikleriyle" birmiş gibi– ortadan kaybolur. Sosyal Kimlik Kuramıyla çalışan psikologlar, birinin ulusal bir gruba mensup olduğunu söylemesinin veya grubunun ulusal bir grup olduğunu söylemesinin ne anlama geldiğini sorma eğilinde değildirler. Böylesi herhangi bir bildirimin kendisi –*kendi* hakkında olsun grup hakkında olsun– anlamını, ne söylendiğinden ve sözün söylendiği bağlamdan alan söylemsel bir edimdir (Edwards, 1991; Edwards ve Potter, 1992, 1993; Potter yay. hz., 1993). Aynı zamanda kategorizasyonlar da kendi ek anlam paketleriyle söylemsel koşula dahil olurlar. FKÖ, Filistinlileri –yahudileri değil– bir ulus olarak ilân ederken kişisel bir kimlik bildiriminden daha fazlasını gerçekleştiriyordu. Sosyolojik bir düşünce şekli siyasî bir dava için kullanılmaktaydı. 'Millet olma' mefhumunu ve grubun bir ulusal kimliğe sahip olduğu iddiası bu davanın merkezinde yer alır

Sosyal Kimlik kuramcıları grup üyelerinin gruplarının "gerçek" olduğuna inanmalarının zorunlu olduğunu iddia ederler. Turner, bir ulusun mensuplarının ulusdaşlarının ancak ufak bir kısmıyla etkileşim içinde olmalarına rağmen, hem başkaları hem de kendileri tarafından bir ulus olarak tarif edildiklerini belirtir (1984, s. 521; aynı zamanda bkz. Turner yay. hz., 1987). Ulusu "tahayyül edilen topluluk" olarak betimlerken Benedict Anderson da benzer bir saptamada bulunur: Tek tek üyeler "öteki üyelerin büyük çoğunluğunu hiçbir zaman tanımayacak, onlarla karşılaşmayacak, onlar hakkında hiçbir şey duymayacak; buna rağmen her birinin zihninde birlikteliklerinin imgesi yaşar." (1983, s. 15). Benzer şeyler, dini gruplar, sınıfsal gruplar ve hatta meslekî gruplar –örneğin biyokimya profesörleri– gibi birçok farklı türden kalabalık gruplaşmalar hakkında da söylenebilir. Bütün bunların da tahayyül edilmeleri gerekir.

Bunun anlamı, bu gibi gruplaşmaların psikolojik olarak tahayyül edilmeleri gerektiği ve bu yüzden de hepsinin psikolojik olarak benzeştikleri değildir. Tam aksine, farklı şekillerde tahayyül edilmeleri gerektiği ve dolayısıyla psikolojik olarak birbirlerinden farklı oldukları ileri sürülebilir. Anderson'un öne sürdüğü üzere topluluklar "tahayyül ediliş tarzlarıyla" birbirlerinden ayırt edilirler (1983, s. 16). Orta Çağ'ın dinî toplulukları modern uluslardan daha farklı şekillerde tahayyül edilmekteydiler: "Hristiyan Âleminin" tahayyülü, farklı "kuramlara", farklı ahlâkî tasarımlara ve dünyanın tabiatı hakkında farklı varsayımlara dayanıyordu. 'Millet olma' çağından önce Büyük İslam *Ümmetinin*[8] tahayyülü, bugünün çeşitli Müslüman ulus devletlerinin tahayyülünden ve kuruluşundan oldukça farklı şekilde gerçekleşmekteydi (Zubaida, 1993). Kuramlar ve tasavvurlar, daha ufak kapsamlı kimliklerde de örtük olarak mevcutturlar. Akademik disiplinler, kurumlar, meslekler hakkında ve aslında bilginin doğası hakkında da, çeşitli varsayımlara sahip olmaksızın, akademisyenler kendilerini "biyokimyacı" ya da "profesör" olarak sınıflandıramazlar. Tüm bu tahayyüller daha genel ideolojik inançlara dayanırlar. Netice itibariyle gramatik olarak birbirine benzeyen kimlik ifadeleri çok

farklı anlamlara sahip olabilirler. Antropologların meslekî toplantılarından birinde telâffuz edilen "ben bir sosyoloğum" sözü Birleşik Devletler Başkanı John Kennedy'nin meşhur sözü "*Ich bin ein Berliner*" den farklı bir anlam taşır. Her ikisinin de benzer grup kimliği ifadeleri olduğunu söylemek analizi başlaması gereken noktada bitirmek demektir.

Sosyal Kimlik Kuramı, özellikle de onun "*kendi*-kategorizasyonu" çeşidi, dünyayı tasavvur edişin farklı şekillerini düzleştirir. Psikolojik etkenler arayışı, analizciyi, kategorize eden bireyin *psyche*'sine yöneltir: Kimlik, güdülenme ihtiyacına verilen içsel bir cevap olarak anlaşılır. Kimliği bu şekilde kavrayarak, sosyal psikologlar görüş alanlarını gereksiz olarak daraltmış olurlar. Burada anlamlı etken, bireylerin kendilerini nasıl kategorize ettikleri değil de kategorinin nasıl kategorize edildiği olabilir. Eğer ulusal kimlik söz konusuysa, bir ulusun üyelerinin kendilerini o ulusun mensupları olarak ve uluslarını da bir birliktelik olarak tahayyül etmeleri yeterli olmayacaktır; aynı zamanda bir ulusun ne olduğunu bildiklerini de tahayyül etmek zorundadırlar ve kendi uluslarının kimliğini tanımlamalıdırlar.

Kategorilerin Âdetleşmesi

Sosyal Kimlik Kuramı, bireylerin kendilerini birçok farklı şekillerde betimlediklerini ve kategorize ettiklerini varsayar. Farklı bağlamlarda farklı kimlikler "belirginleşir" (Turner et. Al., 1987). Hutnik (1991), –kimlikler "belirgin".durumlarda kullanıldıklarından– *kendi*-kategorizasyonlarının "sosyal kimliğin çeşitli yönlerini açan (yahut kapatan) elektrik anahtarları gibi" işlediklerini ileri sürer. Bununla ilgili olarak İtalyan-Amerikan bir kadın örneği tahayyül edilebilir: Şarküteri dükkanında, jestlerini ve ses tonunu bu "belirgin" "İtalyan" koşula uyarlayarak kendi yurtdaşı "İtalyanlarla" etnik bir işaretleşmeye girebilir; kendi kadınlar grubuna girdiğinde daha genel bir "kadın" topluluğuyla dayanışma içerisinde olduğunu imleyebilir; bir "Amerikalı", bir "New Yorklu" ve hatta dedesinin İtalya'da geçen gençliğine gönderme yaparak, bir "Napoliten" olabileceği durumlar da söz konusudur (bu gibi aksan ve davranış geçişlilikleri hakkında daha ayrıntılı örnekler için bkz. Essed, 1994; Giles yay. hz., 1987; Plotnicov ve Silverman, 1978). Bir kimlikten başka bir kimliğe geçişi sağlayan uyarıcılar çok ince ve hatta bilinç tarafından hiç farkedilmemiş olabilirler.

Belirli bir kimlik aralıklı olarak kullanılıyor olsa dahi kimliğin kendisi sabit bir kuvvedir: "Kendini 'Avustralyalı' olarak tanımlayan birisi... günler boyunca milliyeti hakkında hiç düşünmeyebilir; ancak eğer bu *kendini*-tanımlama kuvvede bir kimlik olarak mevcut olmasaydı uygun ortamlarda da asla belirginleşemezdi." (Turner et. Al., 1987, s. 54). Birisinin bilinçli şekilde, bayrak sallayan bir Avusturyalı olarak davranabileceği belirli koşulların var olduğu fikrinde herhangi bir sorun yoktur: Zaten Avusturalya hükümeti de 200. yıl kutlamalarını –gerekli bütün tanıtım etkinlikleriyle beraber– her hafta düzenliyor değildir (Auguostinos, 1993). Ancak Sosyal Kimlik Kura-

mı'nın bu gibi ulusal kutlama vesileleri haricinde kalan zamanlarda kimliğe ne olduğuna dair söyleyeceği fazla bir şey yoktur:Kimlik, bireyin hatınnda bir çeşit kuvve veya içselleştirilmiş bir bilişsel şema hâline gelir ve orada bir sonraki "belirgin" durum ortaya çıkana değin kalır.

Ulusal kimlik ve onun sürekliliğinin sağlanması hakkında daha söylenecek çok şey vardır. Milliyetçi bilincin gizilliği bireysel hafizanın kaprislerine bağlı değildir; eğer öyle olsaydı birçok insan kendi ulusal kimliklerini unuturdu. Ulusal kimlik de "belirgin" durumlar arasında kalan zamanlarda bireylerin kafasında gömülü kalmaz. Farazî Avustralyalımız, bilinçli şekilde, bir Avustralyalı olarak davranmıyor ve düşünmüyor olsa da bir ulus-devlette ve bir uluslar dünyasında yaşamayı sürdürür. Eski zamanlann Galiçya köylülerinden farklı olarak bu farazî ulus-devlet vatandaşı, onlan bilinçli şekilde algılamayacak olsa da, sürekli olarak milletliğin "dalgalandınlan"[9] işaretleriyle karşılaşacaktır. Görünüşte kuvvede kalan ulusal kimlik, uluslann günlük yaşantısı içinde sürekliliğinin dayanağını bulur. "Belirgin durum", sanki hiçlikten peydah olur gibi, ansızın ortaya çıkmaz; uluslar dünyasının daha geniş alelâde yaşantı ritminin bir parçasıdır. Bunun anlamı, ulusal kimliğin, içsel bir ruh hâlinden veya bireysel bir *kendini* tanımlamadan daha fazlası olduğudur: Ulusal kimlik ulus-devletler dünyasında günlük olarak yaşanan bir yaşam biçimidir.

"Kendimizi" Ulusal Cemaat Olarak Tahayyül Etmek

"*Kend-* Kategorizasyonu" kuramı, isminin de işaret ettiği üzere, birinci tekil şahıs üzerine odaklanır: "Benim" "kendim" hakkımda yaptığım kimlik bildirimleriyle ilgilidir. Buna karşılık milliyetçiliğin öncelikli olarak birinci çoğul şahıs ideolojisi olduğunu söylesek yeridir. Ulusal kimliğe ilişkin kilit soru ulusal "biz"in nasıl kurulduğu ve böyle bir kuruluştan ne anlaşılması gerektiğidir. Ulus kendi kimliğine sahip olan bir varlık olarak kavranmalıdır. FKÖ belgesinin de örtük olarak ifade ettiği üzere, "kendimizin" de ulusal bir kimliğe sahip olduğunu, ancak ulusun bir kimliği olduğu tahayyül ediliyorsa öne sürebiliriz.

Bu konulara eğilmek için Benedict Anderson'un "tahayyül edilen bir topluluk" olarak ulus fikri --en azından tahayyül edilen topluluğun mevcudiyetinin hayal gücünün sürekli bir eylemine bağımlı olmadığı anlaşıldığı sürece– işe yarar bir başlangıç noktasıdır. Anderson, ulusun zamansal ve mekânsal anlamda biricik bir varlık olarak tahayyül edilmesi gerektiğini ileri sürer: Zaman içinde uzanan, bir geçmişi ve gelecek bir kaderi olan bir topluluk olarak ve mekân içerisinde, belirli bir bölgenin sakinlerini banndınrken tahayyül edilir. Zamansal boyut bütün uluslann kendi tarihlerine dair, başka hiç kimsenin olmayan bir anlayışa sahip olmalannı sağlar. Ulus-devletlerin ortaya çıkışına ulusal tarihlerin yaratılmasının tipik şekilde eşlik edişi bir rastlantı değildir (Colley, 1992; Hobsbawm ve Ranger, 1983). Uluslann sadece tahayyül edilmeleri yeterli olmadığından, aynı zamanda uluslann kendi tarihlerini ya da kendi kendi-

lerinin yorumlannı yaratmalan gerektiğinden, Edward Said (1983), onlann tahayyül edilen topluluklar olduklan kadar "yorumlayıcı topluluklar" da olduklan hususunda ısrar eder.

İkinci bölümde tartışıldığı üzere kimi ulusal tarihler, ulusun ortaya çıkışını tarihin sisli şafaklanna dayandınrlar. İngilizler çoğu zaman bu ifadelerle, –"İngiltere" sözcüğünün Britanya'nın tümü adına konuşmasına izin vererek– konuşmaktan hoşlanmışlardır. Savaşlar arasında kalan yıllann muhafazakâr başbakanı Stanley Baldwin, popülist milliyetçi duygusallığın meşhur bir anında, sabanlann yarattığı manzara hakkında "İngiltere'nin ebedî manzarası" demişti. Bu manzaralar, örsü döven çekicin çıkarttığı seslerle ve çiyli bir sabahta corncrake(*) ile birlikte "mizacımızın en derin noktalanna kadar işler, zamanın başlangıcına değin uzanan tellere dokunur" (1937, s. 16-17; Baldwin tarzı İngiliz milliyetçiliğinin önemi üzerine bkz. *inter alia*, Schwartz, 1986).

Ulusal tarihlerde, kahramanlann takvim zamanının bayağı ilerleyişinin dışına adım attıklan kimi özel anlar vardır. Kimi zaman hikâyeler özgürlük bahşeden top dumanlannın ani şokuyla açılır ve sonra bir kahraman –bir Washington, Bolivar veya Nkrumah– daha sonra gelecek olanlardan daha büyük adımlarla ve daha geniş bir yürekle sahneyi boydan boya kateder. Bu gibi hikâyelerin anlatı yapısı çok iyi biliniyor olabilir; yurtdaşlar hikâyeyi geleneksel formlan içerisinde bir çırpıda özetleyebilirler (Wertsch, yayımlanacak; Wertsch ve O'Connor, yayımlanacak). Şayet ulusal kahraman aşikâr şekilde donuk bir kişilikse, örneğin George Washington gibi, sıradanlığı, her zaman ulusun sıradan alışverişlerdeki dehasını simgelemek üzere mitik bir sıradanlığa dönüştürülebilir (Schwartz, 1987).

Uluslar genellikle tek bir tarihe sahip değillerdir; anlatılan birden çok sayıda birbirine rakip farklı öykü vardır. Britanya'da aynı insanlar ulusal geçmiş hakkında muhafazakâr veya liberal öykülere değinerek konuşurlar: Düzenin ve hiyerarşinin hüküm sürdüğü "eski güzel günlerden" veya sefaletin ve cehaletin hüküm sürduğü "eski karanlık günlerden" bahsederler (Billig, 1990a). Tarihî hikâyeler hegemonik mücadeleler sonucunda ortaya çıkarlar. Estonya SSCB'nin bir parçası iken okullarda öğretilen ve Ruslardan kurtancı olarak bahseden resmî bir tarihin karşısında, Rus zulmünden bahseden gyariresmi bir popüler tarih duruyordu; o zamanlar gayriresmi olan bu tarih bugün Estonya'nın resmî tarihi oldu (Tulviste ve Werstch, baskıda). Farklı gruplar –sınıflar, dinî cemaatler, bölgesel topluluklar, cinsiyet gruplan veya etnik gruplar– ulus adına konuşma kudretine sahip olmak ve kendi hususî seslerini ulusun tamamının sesi olarak takdim etmek peşinde koşarlar; başka gruplann tarihini de kendi "merkezî" rollerine uygun düşecek şekilde tanımlarlar. "Ulusun sesi" bir hayali kurgudur; gruplar arasındaki mücadeleri ve bunun gibi bir kurguyu mümkün kılan başansız uluslanın ölümlerini görmezden gelir. Ulusal tarihler sürekli olarak yeniden yazılırlar ve her yeniden yazılma o an için geçerli olan hegemonik dengeleri yansıtır. Walter Benja-

(*) İngilizce bir kuş ismi. Bir çeşit rail.

min'in öne sürdüğü üzere, tarih her zaman muzafferlerin zaferlerini kutlayan, onlara ait bir anlatı olmuştur: "Her kim muzaffer olarak ortaya çıkarsa, o gün, günün hüküm sahiplerinin devrilip yere serilmiş olanların üzerinden geçtiği zafer alayına katılır" (1970, s. 278).

Ulusal tarihler zaman içerisinden geçen halklardan bahsederler: "Bizim" kültürümüz ve "bizim" yaşam tarzımız ile "bizim" halkımız. Kişilik ve huy steryotipleri "bizim" biricikliğimizin ve "bizim" ortak kaderimizin öyküsünü anlatmak için kullanılabilirler (Wetherell ve Potter, 1992). Balibar'ın (1991) vurguladığı üzere, kültür üzerine –"bizim" kültürümüz–, sanki bozulmadan ve zayıflatılmadan aktarılması gereken değerli bir genetik mirasmışçasına konuşabilir*iz* (aynı zamanda bkz. Barker, 1981; Taguieff, 1988; Van Dijk, 1993, ulusal kültür fikrinin ırksallaştırılması üzerine). Dil hakkında da bu şekilde konuşulabilir. Academie Française, Fransız dilinin eşsiz dehasını gelecek kuşaklara aktarmak için çalışır; onu yabancı sözcüklerin karışmasının yaratacağı melezleşmeye karşı korur. Julia Kristeva, Fransa'da, yabancıların konuştuğu Fransızcanın onları, "kendi sevgili, zarif dilleriyle başka ülkelerde rastlandığından daha fazla özdeşleşmiş olan yerlilerin gözünde" –bilinçli olarak ya da bilinçsizce bir refleksle– küçülttüğünü ileri sürmüştür (1991, s. 39). Tüm bunlarla bir eşsizlik ve bütünlük –"bizim" eşsizliğimiz ve bütünlüğümüz– duygusu aktarılır. Bütünlük çoklukla cinsiyet ve hısımlık mecazlarıyla aktarılır: Ulus "baba vatanda" yahut "ana vatanda" yaşayan "ailedir" (Johnson, 1987; Yuval-Davis, 1993). "Bizler" "kendimizi" basitçe kategorize etmekle kalmıyoruz; üzerinden kendi kimliğ*imiz*i tanımladığımız nesnenin bir kimliğe, kıymetli, eşsiz bir kimliğe sahip olduğu iddiasında bulunuyoruz. Şayet kimliğ*imize* yönelen "yabancı" bir tehdidin belirdiğinden şüphe edersek eşsizlik temalarını her an seferber edebiliriz (Windisch, 1985, 1990).

Son dönem yirminci yüzyıl Britanya'sında, özellikle de Avrupa Birliği içindeki ilişkilerin görüşme masasında olduğu günlerde, "ulusal kimlik" hakkında belirsizlik hüküm sürmektedir. İngiliz halkının monarşi hakkındaki düşünceleri üzerine bir araştırmada, kendilerine soru yöneltilen insanlardan pek çoğu Kraliyet Ailesinin kıymetli olduğunu, çünkü "bizi" –İngiliz/Britanyalı– öteki uluslardan ayırt ettiğini ileri sürmüştür (bu inancın tarihi temelleri üzerine bir tartışma için, bkz. Greenfeld, 1992). Kendisine soru yöneltilenlerden biri, eğer Kraliyet Ailesine sahip olmasaydı*k* "bildiğimiz Britanya Adaları olmazdı*k*, belki Amerika'nın bir eyaleti olurduk ya da onun gibi bir şey" yanıtını vermiştir (Billig, 1992, s. 34). Biz, "biz" olamazdık. Eşsiz yaşam biçimi*miz* ve böylelikle, ulusal kimliğ*imiz* ortadan kalkardı ve eğer bunlar ortadan kalkmış olsaydı "kendimize" ait kendi "kendimiz" olma hissimizde ortadan kalkardı.

1992'de, Başbakan John Major, kendisinin de mensubu bulunduğu Muhafazakâr Partiyi, Maastricht Anlaşması'nın ulusal egemenliğin Avrupa Topluluğuna bırakılması anlamına gelmediği konusunda ikna etmeye çalıştı. "Ulusal kimlik" mefhumunun kendisi retorik bir semboldü. Aynı dönemde düzenlenen parti kurultayında yaptığı konuşma vatanseverlik temalarını içeriyordu: "Hepimiz Britanya yurtdaşlarıyız ve daima

Britanya yurtdaşlan olarak kalacağız."; "Ne pahasına olursa olsun[10] seçkin Britanyalı kimliğimizin federal bir Avrupa içerisinde kaybolmasına izin vermeyeceğim" (*Guardian*, 10 Kasım 1992). Ulusal bayrak ve *kendini* övmenin steryotipleri bilinçli şekilde dalgalandınlmaktaydı: "Şayet aklında, Union Jack'i indirip yerine Avrupa Birleşik Devletleri'nin yıldızlarla süslü bayrağını çekmek olanlar varsa, onlara şunu söylüyorum: Britanya Halkının mizacını yanlış değerlendiriyosunuz". Britanya hiçbir zaman sindirilemeyecek: "Ve bize sudan tavsiyeler verenlere de, binlerce yıllık tarihin onlara anlatmış olması gereken şeyi hatırlatıyorum: Britanya'nın gözünü korkutamazsınız."

Bunlar gibi karakter, kimlik ve tarih steryotipleri kolayca konuşmaya katılabilirler. Bunun için ne herhangi bir aynntının açıklanması ne de herhangi bir delillendirmenin verilmesi gerekir. Konuşmacı olgular ve örneklerle "Britanya"nın ayırt edici bir ulusal kimliğe sahip olduğunu göstermek durumunda değildir; corncrake ve sabanın zikredilmesi de gereksizdir. Herhangi bir tarihi aynntıyı zikretmeden binlerce yıllık ulusal tarihe atıfta bulunulabilir. Bunlar kendiliklerinden herkes tarafından tanınan klişelerdir. "Bizim" binlerce yılldır "kendimize" özgü eşsiz bir yaşam biçimiyle var olageldiğimizi dinleyicilere hatırlatmak yeterlidir. Dinleyicilerinin, ulusun kendi ayırt edici kimliğine sahip olduğunu göreceklerini ve anlayacaklannı konuşmacı önceden varsayabilir.

Eğer bunlar "adacıllığın" timsalleri olarak görünüyorsa, o zaman "adacıllık" gerçekte tam olarak adacıl değil demektir; yani, John Major gibi, bir "ada soyunun" mensuplan olduklannı ileri sürenlere özgü bir şey değildir. Mefhum, milliyetçiliğin daha evrensel temalan üzerine kurulmuştur. Hususiliği*mizi* ileri sürüş tarzımızın kendisi hususî değildir. Diğer birçok "biz" gibi "biz" de bir tarihe, bir kimliğe ve bir bayrağa sahibizdir. Burada, "biz" (hangi ulusal "biz" olursa olsun) evrensel bir hususilik dilinde konuşur. Bu evrensellik ve hususilik birlikteliği, uluslann kendilerini ulus olarak ilân etmelerine izin verir.

Eğer "kendimizi" eşsiz olarak tahayyül edecek*sek*, bunu yapmak için bir isme ihtiyacı*mız* var. Tajfel'in Sosyal Kimlik Kuramı'nın da vurguladığı gibi, "Fransız", "Belçikalı" veya "Türk" olmamız için "kendimizi" ayırt edici bir etiketle kategorize etmemiz gerekir (yahut Breton, Flemenk veya Kürt). Kategori sadece kendi hususiliğimizle "bizi" kategorize etmez; "bizi" "biz" olarak belirleyerek, kategorinin kendisinin kendi evrenselliği içerisinde ulusal bir etiket olarak kategorize edilmesi (ya da ilân edilmesi) gerekir. Kısaca, tikellerin adlandınlması için evrensel bir kod mevcuttur.

Şayet aynı isme sahip iki ya da daha fazla ulus olsaydı ulusal etiketler tikelliği imleyemezlerdi. Yan yana var olan iki "Almanya" yıllar boyunca bir birleşme ideolojisini besledi ve dile getirdi. Birbirini tanıyan iki "Amerika Birleşik Devletleri" düşünülebilir bir şey değildir. Ulusal hususilik (tikellik) kodlan için aynı ismin çoğaltılması ciddî bir tehdit oluşturur. Yunan hükümeti, Makedonya Cumhuriyeti'nin –Yunan hükümetinin gözünde "gerçek Makedonya" olan– Yunan Makadonya'sının ismini ve antik amblemini haksız şekilde sahiplendiğini iddia eder. Tek Vergina Güneşi amblemi üze-

rinde hak iddiasında bulunan farklı Makedonyalar, Yunan Başbakanı'nın sözleriyle "apaçık bir provokasyondur" (*Guardian*, 6 Ocak 1994). Makedonya'nın en büyük siyasî partisi, halklarının uluslar arası şekilde dayatılan "Eski Yugoslav Makedonya Cumhuriyeti" ismini kabul edemeyeceğini ileri sürer; "Biz eski bir cumhuriyet değiliz ve ümit ediyoruz ki çok yakında ülkemizin isminden bu iki sözcük çıkartılacaktır." (*Guardian*, 17 Aralık 1993).

Çağdaş dünyada bu gibi meseleler yüzünden büyük hadiseler çıkartılır. Çatışma tehdidinde bulunulabilir: "Kendimizi" istediği*miz* şekilde isimlendirme ve ismi*miz*in kimse tarafından gaspedilmemesini talep etme hakkına sahib*iz*. Bir milyondan daha fazla Yunanlı, taklitçi olarak görülen Makedonya'ya karşı sokaklarda gösteri yaptı ve Selanik belediye başkanı ilân etti ki: "Savaşmaya ve kendimizi feda etmeye hazırız... tarihimiz 4000 yıl öncesine gider... Makedonya için hepimiz birleştik; çünkü Makedonya pazarlık konusu yapılamaz" (*Guardian*'ın alıntısı, 1 Nisan 1994). Böylesi bir duruş, hemen "Balkan" ve ya eski moda nitelemesiyle üzerinde durulmadan bir kenara atılmamalıdır. İnsan kendisine şu soruyu sormalıdır: Başkan Castro, Küba'nın bundan böyle "Amerika Birleşik Devletleri" olarak tanınacağını ve bayrağının da on üçer mavi ve beyaz şeritten ve sol üst köşede kırmızı bir kare içerisinde bulunan elli orak çekiç figüründen oluşacağını ilân etse, acaba Birleşik Devletler halkı ve hükümeti sakin ve tepkisiz kalabilir mi?

Ulusal ismi*miz*in biricikliğini ilân ederken sadece kendi hususiliği*miz*den bahsetmiyor*uz*. Bu hususiliğin tahayyülü, milliyetçi bilince ait evrensel bir kodun bir parçasıdır: Kimse bir başkasının ismini gaspetmemelidir; kimse kimsenin kendi kendini isimlendirme hakkını gaspetmemelidir. Nasılsa, ifade edilmesi güç bir şekilde, hangi ulusa mensup olursak olalım isimleri*miz*in büyüsü "bizi" derinden etkiler: İsimler kim olduğu*muz*u, daha da önemlisi mevcut olduğu*muz*u belirtir. Seküler çağda ulusun ismi boş ve önemsiz bir şey olarak görülmemelidir.

Ulusal Yurdu Tahayyül Etmek

Bir ulus, tahayyül edilen bir insan topluluğundan daha fazlasıdır; çünkü bir mekânın da –bir yurdun– tahayyül edilmesi gerekir. Birçok halk kendilerini diğerlerinden farklı ve kendi kaderlerine sahip bir topluluk olarak tahayyül etmiştir; ama bu onları modern anlamda bir ulus yapmaz. Smith'in (1981) işaret ettiği üzere, çok eski zamanlardan beri halklar "grubun kendine özgü tarihinde ve en çokta kuruluş ve kurtuluş efsanelerinde" kendi farklılıklarına dair bir hissi canlı tutmuşlardır (s. 65). Ancak 'millet olma', belirli bir türde topluluğun belirli bir türde mekâna kök salmış olarak farklı bir tahayyül edilişini gerektirir. Agnew'den (1989) alıntıyla, milliyetçilik hiçbir zaman "coğrafyanın fevkinde" değildir (s. 167). Fakat coğrafya sadece coğrafya ya da fizikî koşullar manzumesi değildir: Ulusal topluluğun tahayyül edildiği gibi, ulusal mekânının da tahayyül edilmesi gerekir.

Halkların tamamı, ulus-devletlerin birer ülke olmaları anlamında, kendilerini bir "ülkede" yaşıyor olarak tahayyül etmiş değildir. Fishman'ın bahsettiği Avrupalı köylüler, yaşadıkları bölgenin ötesine uzanan daha geniş bir ulusal yurt mefhumuna sahip olmaksızın üzerinde yaşadıkları topraklara karşı çok kuvvetli bir bağlılık duyuyorlardı. Ondördüncü yüzyıl Montaillou'sunda coğrafî algı birimi, vadiler, aşağı ülkeler ya da yukarı ülkeler gibi "aynı zamanda beşeri ve tabiî sınırlarla" belirlenmiş herhangi bir bölgeye değinmek için kullanılan *terra* terimi idi (Ladurie, 1978, s. 283). Üzerinde yaşanılan bütün yöreleri daha geniş bir yurt olarak birleştiren bütün bir "ülkenin" tahayyülü modernlik öncesi Avrupa'sında tipik bir durum değildir. Nigel Harris'in yazdığı gibi "feodal serflikte her serf, belirli bir toprak parçasına ve belirli bir feodal beye bağlıydı". Bu, "her yerleşik insanın ya ulusal bir toprağa ve bir hükümete bağlı olmasının ya da toplum dışı bir varoluş sürdürmek zorunda kalmasının beklendiği" günümüzden oldukça farklıdır (1990, s. 258).

Bir "ülkenin" tahayyülü dolayımsız olarak tecrübe edilebilen mekânın ötesine geçen sınırlanmış bir bütünün tahayyül edilmesini gerektirir. Bu bütünün sınırlanmışlığı, yurdu, ulusallık öncesi Orta Arabistan'ını gevşek bir biçimde bölen değişken ticaret sahalarından ayırt eder. Ulusal mekânın tahayyülü, ulusal topluluğun tahayyülüne benzer. Anderson'un vurguladığı üzere ulusal topluluğun tahayyül edilmesi gerekir; çünkü dolayımsız deneyimin ötesine uzanan bir şey olarak kavranır: Ulus yurtdaşların kişisel olarak tanıyor olabileceğinden çok daha fazla sayıda insanı içerir. Orta Çağ köylüleri *terra*'larındaki kayalıkları ve düzlükleri avuçlarının içi gibi bilirlerdi; buna karşılık bir ulus-devlet yurtdaşı ulusal sınırların içerisinde kalan bölgenin ancak çok ufak bir bölümünü görmüş olabilir. "Kendi" ülkelerinin bazı bölümlerinde turist veya yabancı konumunda olabilirler; ancak ülke yine de "kendi" ülkeleridir. Amerikalı vatanseverler için Birleşik Devletler sadece bildikleri, gördükleri Amerika değildir: Amerikaları eşsiz, uçsuz bucaksız, ama yine de yuva gibi olan bir bütün olarak kavranmalıdır. Ulusal toprakların bütünlüğü, bu anlamda doğrudan kavranmak yerine tahayyül edilir.

Modern milliyetçi hayal gücünde bir ulusal toprak bütünü bir diğeri ile asla karışmaz. Uluslar açıkça belirlenmiş sınırlarda birdenbire başlarlar ve biterler. Rathzel (1994), Almanca "*Heimat*" sözcüğünün ulusun mükemmel bir sembolü olduğunu söyler (s. 84). *Heimat* ve "homeland"[11] ikili bir anlamı yakalarlar. Ülke "bizim" kendi evlerimizin –benim evim, senin evin– bulunduğu yerdir; böylelikle o, "bizim" hepimizin evi, evlerin evi, hepi*miz*in evde olduğu yerdir[12]. Bu anlamda yurt bir bütünlük olarak tahayyül edilir. Uzak bölgeler de, şehirleşmiş bölgeler kadar yurdun ayrılmaz parçalarıdır: Ücra taşra imgeleri, steryotipik ulusal imgeler olarak başkentin büyük kamu binaları kadar sık kullanılırlar. Elbette bu parçalanmaz bütünlük imgesi şehirleşmiş bölgelerin 'merkez dışı' bölgeler üzerinde hegemoni oluşturmak için kullandığı ideolojik öğelerden biridir (Nairn, 1977). Yurdu "bizim" kılan özel nitelik ülkenin sınırlarına kadar hiçbir eksilme olmaksızın devam eder ve sınırda kesilir; sınırın öteki

yanını belirleyen farklı yabancı özden aynlır. Anderson bu hususta şunlan yazar: "Modem kavrayış için devlet egemenliği hukukî olarak belirlenmiş bir toprak parçasının her santimetre karesinde eksiksiz, düz ve eşit olarak etkindir" (1983, s. 26).

Her yurdun, hem bütünlüğü içerisinde hem de hususiliği içerisinde tahayyül edilmesi gerekir. İkisi arasında açık seçik sınırlar üzerinde anlaşılmış dahi olsa, dünya, "Makedonya" ismindeki iki yurdu taşımak için çok küçüktür. Her yurt diğer yurtlardan fiziksel ve mecazî olarak aynlan hususî bir yer olarak düşünülmelidir. Onsekizinci yüzyılda Britanyalılar, özellikle de İngilizler için, adalannı Tann'nın seçilmiş ülkesi olarak tahayyül etmek çok olağandı (Colley, 1992). Kudüs İngiltere'nin yeşil ve tatlı topraklannda kurulmalıydı. Atlantiğin öteki yakasında Amerikalılar da yeni bir İsrail tahayyül etmekteydiler. Alman göçmenlerin, Amerika'ya vanşlannda "Amerika... Tannnın İbrahim'e vaadettiği güzel ülke" diye şarkı söyledikleri anlatılır (Sollors, 1986, s. 44). Birinci Bölümde zikredildiği üzere, Başkan Bush, Kuveyt'in kurtuluşunu ilân ederken, Tanndan "ulusumuz, Amerika Birleşik Devletleri'ne" rahmetini sürdürmesini istemiştir. Amerikan vatanseverlik şarkılan "güzel Amerika" için Tann'dan rahmet dilerler. Bu metih ve şükür şarkılannda güzellik yerelleştirilmez: Amerika'nın güzelliği, Buffalo yakınlanndaki enfes bir çağlıyan ya da birkaç bin mil ötede, Arizona'daki bir kanyon yüzünden değildir. Özel ve "güzel" olarak ülkenin tamamı bir bütün olarak övülür.

Ulus-devletlerin toprak kaybına tahammül edemedikleri ve ulusal hükümetlerin kendi sınırlan içerisindeki aynlıkçı hareketleri yatıştırmak için ellerinden gelen her şeyi yapacaklan söylenmiştir (Waterman, 1989). Hususî acıya sebep olan şey basit bir toprak kaybı değil, tahayyül edilen yurt topraklannın içerisinde kalan bir toprak parçasının kaybıdır. Emest Gellner, modern şahsın bir millî kimlik sahibi olmayı bir buruna ve iki kulağa sahip olmak kadar tabiî karşıladığını, söylemişti[13]. Tahayyül edilen yurdun bir parçasını yitirmek, bir kulak kaybetmekten daha kötüdür: Toprak söz konusu olduğunda kaybedilen kulak bir başkasının kafasında belirir. Yararlılığın ötesinde bir şeye –evi*mizi*n, *kendi*mi*zin* bir parçasına– bir başkası tarafından haksız bir şekilde el konulmuştur. Toprağın bu anlamı fiziksel bir mekânla kurulan şahsi bir ilişkiye bağlı değildir. İran ve Irak ufak bir toprak şeridi için binlerce insanın hayatını harcamayı uygun görmüşlerdi; her iki ulus da bu toprak şeridini yurtlannın aynlmaz bir parçası olarak tahayyül etmekteydiler ve bu toprağın ekonomik değeri, uğruna verilen mücadelenin maliyetinin yanında devede kulak hâline gelmişti. Arjantin'de nüfusun büyük bölümü ulusal sınırlann Malvinas Adalannı da kapsaması gerektiği görüşündedir; ancak hiçbiri şahsen oraya taşınmayı düşünüyor değildir; ada sakinleri de *Anschluss* için yanıp yakılmıyor.

Coğrafî bütünlüğün anlamı uluslann her bölgeye aynı kararlılıkla yapışmamalannda görülebilir. Bazı topraklann "bizim" olduğu ve uğurlanna savaşılması gerektiği tahayyül edilir; bazılan ise, yurdumuzun gerçekten aynlmaz parçalanndan olmadıklanndan başkalarına terk edilebilir. İsrail, Mısır'la yaptığı banş antlaşmasında, en yayıl-

macı Siyonist tahayyüllerde bile Eretz Yisrael'in dışında kalan Sinai yanmadasını Mısır'a bırakabildi. Buna karşılık, Sinai ile aynı savaşta ele geçirilen Doğu Kudüs ,en az yayılmacı tahayyüllerde bile İsrail yurdunun aynlmaz bir parçası olarak görülmeyi sürdürür. Doğu Kudüs psikolojik bir sınınn apayn bir önemi haiz bir parçasını oluşturur. Trajik olan ise, bu toprağın Filistinlilerin Filistin Devleti tahayyüllerinde de aynı derecede önemli bir yer tutmasıdır.

İngiliz ve İrlanda başbakanlan arasında Kuzey İrlanda üzerine, Aralık 1993'te erişilen mutabakatta milliyetçiliğin sınır bilinci etkindi. "Downing Street Bildirisi"nde, "Britanya halkı, İrlanda halkının hep birlikte nasıl uyum içerisinde yaşayabilecekleri konusunda bir anlaşmaya varmalannı sağlamayı dilemektedir." denilmekteydi. Eğer Kuzey İrlanda halkı Birleşik Krallık içerisinde kalmayı dilerse, buna da, olası diğer kararlar gibi "egemen, birleşik İrlanda'yı" desteklemek için nza gösterilecekti. Britanya hükümeti, Ulster'in Britanya'nın aynlmaz bir parçası olmadığı mesajını vermekteydi. Kuzey İrlanda sakinleri, "Britanya halkı"nın değil "İrlanda halkı"nın bir parçası olarak nitelenmekteydiler. Britanya hükümeti Kuzey İrlanda için "herhangi bir menfî stratejik veya ekonomik ilgiye" sahip olmadığını vurguladı (bildirinin tam metni, *Guardian*, 16 Aralık 1993). Kısacası, Ulster Britanya'dan aynlabilirdi. Britanya ve İrlanda hükümetlerinin tahayyül ettikleri hâliyle Ulster, Britanya'nın bütünlüğünün aynlmaz bir parçası değildi; her iki hükümet de Ulster'in Eire'nin bütünlüğünün bir parçası oluşunu tahayyül edebiliyordu. Britanya hükümetinin bu meseledeki konumu, İskoç milliyetçiliği meselesindeki konumuyla apaçık bir zıtlık içindedir. 1992 genel seçimlerinde Muhafazakâr Parti, İskoçya'nın, Birliğin, ulusu*muz*un parçalanmasına yol açmaksızın Britanya'dan kopanlamayacağını söylüyordu. Ancak Ulster, millî kimliği*miz*e, partinin liderinin "ne pahasına olursa olsun" koruyacaklannı söylediği kimliğe[14], bir halel getirmeden istediği yere gidebilirdi.

Halklar ve yurtlar arasındaki bağlılık duygusu yurtlanna dönüşün hayalini kuran halklann diaspora bilinçlerinde açıkça görülebilir (Sheffer, 1988). Ulusal topluluk için kendi topluluk kimliğinin bağlannı hissetmek yeterli olmaz; ulusal topluluk, yerkürenin belirli bir bölgesi üzerinde konumlanma ve hâkimiyet sahibi olmanın ihtiyacını duyar. Kınm Tatarları meclisinin lideri "ana vatanımıza geri dönmek ve ulusal topraklanmız üzerinde cumhuriyetimizi yeniden tesis etmek istiyoruz" demektedir (*Guardian*, 1 Eyülül 1993). Dünya üzerinde sadece belirli bir yer ulus için uygundur. 1905'te, yedinci Sionist Kongresi, Joseph Chamberlain'in Uganda'da bir Yahudi yurdu tesis etme önerisini büyük bir çoğunlukla reddetmişti. Fikir yerindeydi ancak önerilen yer yanlıştı.

Bu gibi iddialarda halk ve ülkesi arasında mistik bir bağ sezilebilir. Kimi zaman bu bağ apaçık dinî terimlerle ifade edilir. Meselâ, Tann Amerika'yı koruyacaktır; Kudüs'ü İngiltere'de kuracaktır; ya da Kudüsü, Kudüs'te yeniden kuracaktır. Mekân mistisizmi apaçık bir şekilde dinî olan bir bilince dayanmaz. Hazani (1993), erken dönem Genç Sionist *halutzim*'ini betimlerken "Yahudi halkının Tann'nın Vadedilmiş Topraklan

üzerindeki veraset hakkı gibi aslen dinî olan görüşlere sıkı sıkıya yapışan atheistlerin paradoxu"ndan bahseder (s. 63). Anderson ve diğerlerinin açımladığı üzere, milliyetçi bilinç özünde sekülerdir. Tann, ulusun hususiliğini temellendirmek için zikredilebilir; ancak ilah, hususî bir mekân üzerinde iddiada bulunmaktan farklı olarak, isteğe bağlı bir şekilde atıfta bulunulabilecek opsiyonel bir fazlalıktır. Ulusal topluluk, modern dünyanın bir ürünü olarak, gökten yere inmiştir.

Temelde 'millet olma' teorisi bir halkın, bir mekânın ve bir devletin tek bir bütünlük içerisinde kuşatılmalarını şart koşar. Milliyetçi-ozan, yeni uluslann kuruluş hareketlerinin erken evrelerinin tanıdık bir figürüdür (Hroch, 1985; Ignatieff, 1993). Halk ve mekân arasındaki mistik bağ, yazılannda sık sık tekrar edilen bir temadır. Uluslar tesis olduktan ve milliyetçilik banalleştikten sonra, ozanlann yerini yavan siyasetçiler, epik baladlann yerini de hükümet raporlan alır. Tahayyül edilen topluluğun yeniden üretilişi, artık hayal gücü etkinliği sayesinde gerçekleşmez. Müesses uluslarda hayal gücü "âdetleşir" ve böylelikle de söner. Bu anlamda, "tahayyül edilen topluluk" tabiri yanıltıcı gelebilir. Topluluk ve mekânı pek de tahayyül ediliyor değildir aslında; ancak bu ikisinin yokluklan tahayyül edilemez hâle gelmiştir.

Hayal gücü banal derecede alışılmış hâle gelmiş olsa dahi, hususî bir halkı kendi hususî mekânına yerleştiren mistisizm ortadan kaybolmaz. Hâlâ bayraklar sallanabilir ve ulusun hususî kimliği uğruna kurbanlar sunulabilir. Bir Selanik belediye başkanı, yurtdaşlannın oluşturduğu kalabalıkların tezahuratı altında, kadim ulusunu ikinci bir Makedonya fikrine karşı korumaya hazır olduğunu ilân ediyor; yavanlığı image-maker'lan tarafından umumî bir erdeme dönüştürülmeye çalışılan bir Britanya Başbakanı, Britanya'nın ayırt edici kimliğini gözdağı karşısında hiçbir zaman bırakmadığını ve hiçbir zaman da bırakmayacağını ilân ediyor. Retorik oldukça tanıdık: Bugün için eski fedakârlıklara atıfta bulunma.

Açıktan bir şekilde savunulabilir olan bu mistik bağ, yirminci yüzyılın son dönemlerinde günlük bilince sızarak bayağılaştı; Downing Street antlaşması gibi yavan belgelerin satır aralarında okunabiliyor. Bu gibi belgelerde teori tanıdık bir gramer içerisinde "âdetleşiyor". Bütün dünyada, ulus-devletler kendi "ülkeleri" ve kendi "halkları" için aynı temel kategorileri kullanıyorlar. Bu milliyetçiliğin evrensel kodunun bir parçası: Tikel/hususî ulus belirli bir halkın ve belirli bir yurdun kendi şahsına münhasır şeyler olarak tahayyül edilmelerini şart koşan genel bir kod aracılığıyla ifade ediliyor; bu yüzden de şart koşulan "hususilik" aslında pek de "hususî" olmuyor. Hem bir devletin ya da ülkenin tekil ismi ("Portugal", "Peru", "Pakistan"), hem de o devletin sahipleri olduklan varsayılan halkı ifade eden topluluk ismi ("The Portuguese", "The Peruvians", "The Pakistanis"), tek bir dilsel kökten türetiliyor. Bu kuralın en önemli istisnalarından birisi "United Kingdom" (Birleşik Krallık); United Kingdom'un halkı "United Kingdonians" değiller (diğer önemli istisna "USSR" (SSCB) idi; ancak daha tipik şekilde isimlendirilmiş parçalara bölündü). Dikkate şayan olan, Birleşik Krallık'ın resmî tam adı olan "United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland"ın bu ülke-

nin yurtdaşlan tarafından -özellikle de kendilerini tanımlarlarken- hiç kullanılmamasıdır (Condor, yayınlanacak; Hall, 1992). Daha genel olan "Britain/British" çifti daha sık kullanılmakla birlikte, İngilizler "England/English" çiftini hiç düşünmeden bunlann yerine geçirirler. Bunlar gibi semantik alışkanlıklar, "United Kingdom"un karmaşık adlar dizgisinin, İngiliz ("English") hegemonyasının karmaşık bir süreklilik içinde devam etmesine izin verişini gözler önüne serer (Naim, 1988).

Birleşik Krallık'ın oluşturduğu istisna dışında bugünün dünyası, mutat şekilde, semantik bütünlük ve somut gerçeklik içinde sıkı sıkıya birbirlerine bağlanmış ülkelerin ve halklann dünyası olarak tassavvur edilir. Amerika (ya da en azından "Amerika Birleşik Devletleri'nin "Amerika'sı") Amerikalılann mekânıdır (sanki kıtanın geri kalanı mevcut değilmiş gibi); Fransa Fransızlann mekânıdır ve ilâ ahir. Aslında bunlar mekânlardan daha fazlasıdırlar: Bunlar ülkelerdir; üzerlerinde kendi eşsiz halklannın yaşadığı, eşsiz bütünler. Bu gibi tabirlerde bir çeşit semantik temizlik iş başındadır: Halk ve ülkesi arasında hiçbir boşluk yoktur. Eğer Fransa var ise -ki aşikâr bir şekilde vardır- Fransızlar da var olmalıdır; aynı şey Peru ve Perulular ("Peruvians") için de geçerlidir; eğer Belçikalılar ("Belgians") artık var olmasalardı, sadece Felmenkler ve Waloon'lar kalsalardı, Belçika da olmazdı. Tüm bunlar aşikâr şeyler olarak görünürler. Kendi gerçek mekânlannda yaşayan gerçek halklara ilişkin temizlenmiş bir vizyon vadeden evrensel bir gramer, mekânlan ve halklan birbirlerine bağlayan bağlan sağlam bir şekilde tutar.

Ülkeler bu dünyada maddî şekilde tesis olduklanndan, bu vizyona ait mistisizm, ulusal hayata ilişkin tabiî ve dünyevî bir olgu olarak görünür. Uluslar kaçınılmaz, zarurî varlıklar olarak görüldükçe ve ıstırap dolu hegemonik mücadele tarihleri gramatik simetrinin pirüpaklığı ardında saklı kaldıkça, onlara ilişkin pekçok şey günlük olarak unutulabilir. Fedakârlık söylemine, bu vizyonu ayakta tutmak için kolayca başvurulur. Rekabet içerisindeki yurt vizyonlan aynı yer için farklı sınırlar çizdiğinde, rakipler birbirlerinin vizyonlannı ve mevcudiyetlerini muhayyilelerindeki yurdun coğrafyasından temizlemeyi düşünebilirler. İşte o zaman semantik ve maddî temizlik, vahim bir şekilde birbirleriyle birleşirler.

"Onları" Steryotpleştirme

Eğer milliyetçilik "bize" kim olduğu*muzu* söyleyen birinci çoğul şahıs kipinde bir ideoloji ise, aynı zamanda üçüncü şahıs kipini de kullanmak durumundadır. "Onlar" olmaksızın bir "biz" mümkün olamaz. Henri Tajfel'in (1981) vurguladığı üzere, "bizim" kim olduğu*muzu* tarif eden bir sosyal kategori, "bizim" kim olmadığı*mızı* gösterir. Ulusal toplulutuluğun tahayyülü ancak yabancı topluluklann da tahayyül edilmesiyle mümkün olur. Ulus-devlet çağında "yabancı" hususî bir kategoridir; "yabancı" herhangi bir "öteki" değildir. Bu nokta Julia Kristeva tarafından iyi ifade edilmiştir: Ulus-devletlerin tesis olmasıyla "yabancılığın modern, kabul edilebilir ve açık olan yegâne

tanımına ulaştık: Yabancı bizim mensup bulunduğumuz devlete mensup olmayan, bizimle aynı milliyete sahip olmayandır." (1991, s. 96).

Kristeva'nın dikkat çektiği nokta önemli bir noktadır; çünkü milliyetçiliğin tarihin belirli bir dönemine özgü olan bir görüş açısı olarak mı, yoksa dışarıdan gelenlerin hor görüldüğü daha genel ve evrensel bir bakış açısının çağımızdaki örneklenişi olarak mı görülmesi gerektiği sorununun köküne iner. Fishman'ın öyküsündeki köylülerin bir zamanların Avrupa köylülüğüne özgü olan içe dönük bir perspektifi paylaştıkları söylenebilir. Yakın 'merkez dışı'nda –eski ortaçağcıl dille, *terra*'nın dışında– yaşayanlara kuşkuyla, hatta düşmanca yaklaşılır. Bu Marx ve Engels'in *Communist Manifesto*'da "milliyetçi tek taraflılık ve dar kafalılık" olarak betimledikleri zihin yapısıdır (1968, s. 39); onlar böylesi kısıtlı dünya görüşlerinin kapitalizmin uluslar arası yayılışıyla bir kenara atılacağını öngörüyordu.

Marx ve Engels'in bahsettikleri dar kafalılık, bugün çoğunlukla "etnikmerkezcilik" olarak adlandırılmakta. William Graham Sumner, "etnikmerkezcilik" terimini tarif ederken her grubun kendine ait bir gurur ve kibir beslediğini, üstünlükleriyle kurumlandıklarını, kendi ilahlarını ululadıklarını ve dışarıdan gelenleri küçük gördüklerini yazar ve şunu ileri sürerek devam eder: "her grup kendi âdetlerini doğru olarak görür; öteki grupların farklı âdetlere sahip olduğunu gözlemlerlerse, bu onların küçümsemesini daha da arttırır." (1906, s. 13; bkz. LeVine ve Campbell, 1970). Sumner'in tarifinin milliyetçiye mükemmel bir şekilde uyduğu düşünülebilir (Adorno yay. hz., 1950; Forbes, 1986; Kosterman ve Feshbach, 1989). Gellner'in yazdığı gibi, "Milliyetçi bir çağda toplumlar, her türlü örtüyü reddederek, yüzsüzce ve açıkça kendilerine tapınırlar." (1983, s. 57). Milliyetçiler kendilerine taparlarken, yabancı uluslara da çamur atarlar. Şu soru yine sorulabilir: çok daha eski ve çok daha genel bir şeyin örneklenişi olarak görülebileceği hâlde –bu durumda etnikmerkezciliğin– milliyetçiliğin özgünlüğü üzerinde ısrarcı olmak neden?

Marx ve Engels millî tek taraflılık hakkındaki öngörülerinde hem haklı hem de hatalıydılar. Uluslar arası kapitalin modern dünyasında, içe dönük, tek taraflı bir görüş açısının uluslar arası bir görüş açısı tarafından yerinden edileceğini öngörürken haklıydılar. Öte yandan yerinden edilen ideolojiyi milliyetçi bir bilinç olarak nitelemekte ise hatalıydılar. Geleneksel etnikmerkezcilik bir kenara atılmıştı; ancak milliyetçilik bu kenara atılışın gerçekleşmesini sağlayan tarihsel gücün bir parçasıydı. En önemlisi, ulus-devletler dünyasının ürünü ve üreticisi olan milliyetçi görüş açısı, Sumner'in tarif ettiği etnikmerkezci görüşten farklıdır. Sumner'in tarifindeki bir cümle oldukça aydınlatıcıdır: Grup, "*eğer* öteki grupların farklı âdetlere sahip olduklarını gözlemlerse" küçümseyicidir. İçgrup kültürel anlamda o kadar yalıtılmış ve kendi ilgileriyle o kadar sarılmışdır ki dış dünyadan bîhaber olabilir. Ancak modern dünyadaki milliyetçiliğin durumu böyle değildir.

Milliyetçiler uluslar arası bir dünyada yaşıyorlar ve ideolojilerinin kendisi de uluslar arası bir ideoloji. Öteki ulusların dünyası sürekli olarak izleniyor olmasaydı, milliyetçiler, kendi uluslarının milletliğin evrensel kodlarının gereklerini yerine getirdiğini

iddia edemezlerdi. Yabancılar hakkındaki steryotipik yargılan da bu derece dillerinin ucunda hazır bekliyor olmazdı. Milliyetçilerin en aşırıları ve en az banal olanları bile bilinçlerini dış dünyaya kapatmazlar; bilâkis sıklıkla yabancıların hayat tarzlarına ve görüşlerine karşı obsesif bir ilgi gösterirler. Hitler'in *Sofra Sohbetleri* farklı milletlerin karakterleri hakkındaki spekülasyonlarla doludur. 1942 yılından bir örnek verilebilir. Martin Bormann, Hitler'e *Juan Amerika'da* isimli bir kitap ödünç vermiştir; bu bile kendibaşına anlamlıdır. Hayranları dinlerken, Hitler, fikir yürütür:

Britanyalılar her söylenileni yutarlar... (Amerikalılar) bir tavuğun beynine sahiptirler... Alman Reich'ı iki yüz yetmiş opera binasına sahiptir: Hiçbir şekilde kavrayamayacakları bir kültürel varoluş standardı ... İspanyollar ve Amerikalılar birbirlerini anlayamazlar ...Amerikalılar domuz gibi yaşarlar (1988, s. 604-605).

Ve ilâ ahir. Hitlerin, Rastanburg'daki karargahından dünyaya bakarken sarfettiği sözler steryotiplerle dolar taşar.

Sosyal psikologlar sıklıkla, steryotiplerin kullanımının dar kafalı, bağnazca düşünceyi karakterize ettiğini varsayarlar. Eğer yabancılığın tahayyülü milliyetçiliğin teorik bilincinin bütünleyici bir parçasıysa, yabancılık "Ötekiliğin" ayrıştırılmamış bir anlamı değildir (McDonald, 1993). Farklı yabancı gruplar arasında obsesif derecede ince ayrımlar yapılabilir. Hatta farklı yabancı gruplarının "bizden" ne kadar farklı olduklarına ya da "bize" ne kadar benzediklerine dair tartışmalara girişilebilir. Steryotipleştirmeye ilişkin en erken çalışmalardan birinde, Katz ve Braly (1935), beyaz, Amerikalı üniversite öğrencilerinin farklı etnik ve ulusal grupları nitelemek için gelenekleşmiş etiketleri ne ölçüde kullandıklarını ortaya koymuştur: Yahudiler paragöz, Türkler zalim, Almanlar çalışkandır vs. Daha sonraki araştırmalar insanların bu gibi genellemeci steryotipleri kullanma isteklililiklerinde bir azalma olduğunu gösterdiler (Gilbert, 1951; Karlins yay. hz., 1969). Öteki uluslar hakkındaki steryotipler her zaman küçümseyici değildirler. Bazı yabancılar diğerlerine göre daha saygıya değer görülürler. Katz ve Braly, Almanlar gibi kimi yabancı ulusal tiplerin, diğerlerinin, özellikle de Avrupalı olmayan ulusların hiç övülmedikleri şekilde övüldüklerini fark etmişlerdir.

Steryotipler, paylaşılan kültürel sosyal grup tasvirleridir. Steryotiplerin doğruluğu konusunda şüpheci olduklarını ileri süren insanlar dahi kültürel olarak paylaşılan bir değerlendirme ölçeğinin mevcut olduğunu kabul ederler (Devine, 1989). Bazı yabancılar diğerlerine göre daha çok takdire şayan ve bize daha çok benzeyen insanlar olarak steyotipleştirilirler (Hagerdoorn, 1993a; Hagerdooorn ve Hraba, 1987; Hagerdoorn ve Kleinpenning, 1991). Inglehart (1991) Avrupalı ulusların mensuplarının ulusal tavırlarını incelerken, İtalyanların dışında kalan diğer tüm ulusların mensuplarının kendi milletlerini en güvenilir millet olarak gördüklerini ortaya çıkarmıştır. Ancak bütün yabancılar aynı derecede güvenilmez olarak görülmezler. Danlar, İsviçreliler ve Hollandalılar gibi Akdenizli olmayan küçük ulusların mensupları, Akdenizliler tarafından dahi daha güvenilir olarak nitelenmişlerdir. Uzun lafın kısası, farlı türden yabancılar arasında steryotipik ayrımların yapılması çok olağan bir durumdur.

Kamuoyu araştırmaları steryotipik yargıların sabit kalmadıklarını gösterir. Yabancı uluslar siyasî krizlere göre iyi gözle ya da kötü gözle görülürler[15]. Katz ve Bral'ın ortaya koyduğu (1935) Almanlara atfedilen –genelde olumlu– steryotipler, Birleşik Devletler İkinci Dünya Savaşı'na girmeye hazırlanırken olumluluklarını yitirmeye başladılar (Harding yay. hz., 1954). En dramatik değişiklik ise Amerikalıların, 1945'de kahraman müttefikten en zorlu hasıma dönüşen Ruslar hakkındaki yargılarında gerçekleşti (Yatani ve Bramel, 1989). Sovyet komünizminin yıkılmasıyla Amerikan halkına yeni hasımlar takdim edildi: Libyalılar, Iraklılar ya da genel olarak Araplar. Uzayan ihtilâflar sonucucunda steryotiplerin katılaştığı ve hasımın düzenli bir şiddetle şeytanîleştirildiği bir "kuşatma zihniyeti" gelişebilmektedir (Bar-Tal, 1989, 1990; Silverstein ve Flamenbaum, 1989). Ani krizler hemen sivrilen steryotipler üretebilir; Falkland Savaşı sırasında Britanya meadyasında "Argie"nin ortaya çıkması buna bir örnektir (Harris, 1985). İhtiyaç durumunda hemen göreve çağrılan steryotipler, daha eski kültürel mitik öğelerden –başlangıçta bunların nasıl birleştirilmeleri gerektiği hakkında bir kararsızlık yaşanabilirse de– oluşturulur. Britanya savaş kabinesinin üyelerinden biri, yarı İtalyan, yarı İspanyol nesepleri göz önüne alındığında, Arjantinlilerin gerçekten savaşıp savaşmayacaklarını merak ettiğini söylemiştir. "Bunun bir örneği hiç görülmedi. Eğer İspanyol yanları galebe çalarsa savaşırlar; yok eğer İtalyan yanları üstün gelirse, savaşmazlar" (Young'un alıntısı, 1993, s. 278).

Steryotipler genellikle "onları" bizden ayırdetmenin araçlarıdırlar; böylelikle eşsiz bir kimliğe sahip olduğumuza dair iddia*mıza* destek verirler. Onsekizinci yüzyılda Britanya modern 'millet olma' simgelerinden pek çoğunu Fransız stili ulus yaratımına bilinçli şekilde zıt düşerek geliştirdi (Cannadine, 1983; Colley, 1992). İngiliz yazarlar bir İngiliz Akademisinin var olmasının gerekli olup olmadığını tartıştılar; ancak bu fikir çok fazla Fransız bulunarak reddedildi (Haugen, 1966a). John Bull isimli bir kahramanı resmeden kaydedilmiş ilk çizgi-roman, aynı zamanda Bull ne kadar şişman ve eli açık resmediliyorsa, o kadar ince ve zayıf olarak resmedilen bir Fransız kahramana da sahiptir (Surel, 1989). Bu örnekte "bizim" steryotipik görsel imgemiz "onların" steryotipik imgeleri ile bir karşıtlık içerisinde yaratılmıştı. Bu nokta sadece tarihsel bir ayrıntı değildir; "onlar" hakkındaki steryotipik yargıda örtük bir zıtlık mevcuttur (McCauley yay. hz., 1980; Stangor ve Ford, 1992). İnsanlar tipik olarak, dış gruplara iç gruplara yakıştırdıklarından daha fazla steryotipik özellik yakıştırırlar: "kendimizi" çoğunlukla standart varlıklar veya göze çarpmayan normaller olarak görürüz; öyleki "bizimle" yanyana konulduklarında "onların" ufak sapmaları iyice belirgin hale gelir (Quattrone, 1986). Şayet Fransızlar "heyecanlı" insanlar olarak steryotipleştirildilerse, bu örtük olarak "bizim" heyecanlı olmayan standartlarımıza göre yapılmıştır. Ya da bunun tersine, başka bir grup "soğuk" insanlar olarak steryotipleştirilebilirler; ancak "biz" ne "soğuğuzdur" (yani ne gereğinden fazla soğuk), ne de "heyecanlıyızdır" (ne de gereğinden fazla heyecanlı).

Kristeva'nın, kendi "yabancılık" betimlemelerinde farkına vardığı üzere, yansıtma (projection) her zaman mümkün olabilir. "Kendimizde" mevcut bulunduğunu reddet-

tiği*miz* niteliklere "onlann" sahip olduğunu ileri sürebiliriz. Batılı demokrasilerde "kendi" hoşgörü*müz*le çok övünür*üz*. Gazeteciler ve siyasetçiler, özellikle de göçmenlere ilişkin sınırlamalann lehine konuşurlarken, "onlan", yani yabancılan, kapı dışan etmemizin için bir gerekçesi olarak "bizim" hoşgörümüzü ve "onlann" hoşgörüsüzlüğünü zikrederler (Barker, 1981; Van Dijk, 1991, 1992, 1993). Bu retorik bizim ön yargılılığımızı reddeder ve hoşgörüsüzlüğü onlara atfeden bir kanıtlama yapısı kurar: "Onlann" varlığı "bizim" hoşgörümüzü tehdit altına sokar; "onlar", ya kendileri hoşgörüsüzlerdir ya da "hoşgörüsüzlüğe" sebebiyet verirler; bu yüzden "onlardan" kurtulmak istiyor*uz*; "kendimiz" hoşgörüsüz olduğu*muz*dan değil, bilâkis hoşgörü sahibi olduğumuz için bunu istiyoruz (Billig, 1991; Wetherell ve Potter, 1992). "Kuşatma zihniyetinin" koşullan altında karşılıklı itimadı yıkan, dürüstçe hareket etmeyen ve saldırganlık döngüsünü başlatanlar hep "onlar" olurlar: Bizim eylemlerimiz mevcut koşullar altında haklıdır; ancak onlann eylemlerinde bir karaktersizlik göze çarpar; kendimizde bulunduğunu reddetiğimiz noksanlıklar onlarda vardır (Pettigrew, 1979; Rothbart ve Hallmark, 1988).

Steryotipleştirme edimini –sanki steryotipleri kullanan kişilerin ağzından bu hazır yargılar kendilerine engel olamayacaklan bir şekilde dökülüveriyormuşçasına– steryotipleştirmemek önemlidir (Billig, 1985). Burada gruplara çeşitli mizaçlann atfedilmesinden daha fazlası söz konusudur. İnsanlann "onlar"a, yabancılara dair steryotipler hakkındaki anketleri yanıtlarken söylemelerine izin verilenden daha fazla söyleyecekleri şey vardır (Wetherell ve Potter, 1992). Çok sayıda ve türde "onlar" hakkında yine çok sayıda ve türde konuşma şekli mevcuttur; ve aynı konuşmacılann onlar hakkında konuşmak için kullandıklan farklı "sesler" veya farklı tonlar vardır. En önemlisi, tek bir şahıs, tek bir söz ederken dahi tikel ve genel sesler kendilerini duyurabilmek için itişip kakışırlar (Billig, yay. hz., 1988).

Van Dijk, göçmenliğe getirilen sınırlamalann arttırılması lehine konuşan Alman İçişleri Bakanı örneğini verir. Bakan şöyle konuşur: "Yabancılann daha fazla göçüne bir sınırlama getirilmesi bu adil menfaatler dengesine dahildir; çünkü her toplumun entegrasyon kabiliyetinin ve istekliliğinin bir sının vardır." (alıntı s. 49). Bakan "yabancılan" "yurdumuzun" dışında tutmamızı isterken, makullük retoriğini kullanmakta ve bu retoriği kullanmakta olduğunun farkedilmesini istemektedir. Adilliğin ne değerde olduğundan bahseder: Bu sadece "bizim" adilliğimiz değildir; evrensel bir adilliktir. Bakan "her toplum" için geçerli olan genel bir kuraldan bahsetmek için kendi yurdunun ötesine bakmaktadır. "Bizim" menfaatlerimiz sadece "bizim" hususî menfaatlerimiz değillerdir; toplumu*muz*, her toplumun ne yapıp ne yapamayacağını belirleyen evrensel bir sosyoloji için bir istisna teşkil etmez; bu yüzden evrensel anlamda makul olan bir şekilde hareket ettiğimizi iddia etmektey*iz*. Bu konuşma, birçok akademik sosyoloji örneği gibi, tabiî olarak "toplumun" ulus ya da "ülke" olduğunu farzetmektedir.

Bu son dönem yirminci yüzyıl demokrasilerindeki milliyetçi söylemin kendine has bir özelliğidir. Milliyetçilik çok sık olarak tikeli ve evrenseli birbirleriyle harmanlar. Sı-

nırlanmızı kapamak istediğimiz zaman dahi sınırlan*mızın* ötesine baktığımızı öne süreriz. "Kendi" dar görüşlülüğü*müzü* reddedip, genel ve evrensel kanunlara atıfta bulunu*ruz*. Böylece, "kendi" menfaatleri*miz* hakkında "kendimizin" ötesinde görünen bir ctorite içerisinde konuşur*uz*. Buradaki otorite bir ilah ya da kozmik bir güç değildir. Milliyetçi bilinç için çok daha ikna edici türden bir otoritedir; bütün uluslann "bizimkinin" ve diğerlerinin- görünüşte uymalan gereken bir sosyolojik buyruğun azametidir. Bu şekilde 'millet olma' sosyolojisinin hükümlerinin hem "kendimizin" hem de "yabancılann" üzerinde geçerli olduğunu tahayyül eder*iz*. Bu hükümran sosyoloji, içlerinde –"bizlerin" ve "onlann"– mekânlan*mıza* hem hususiyetle hem de evrensel olarak bağlı olan halklar olarak yeniden üretildiği "ülkeler" yaratır. Milletliğin bu vizyonunu kuşanarak hem "kendimiz" hem de "onlar" hakkında ya da "hepimiz" hakkında konuşabilir*iz*.

Uluslar Arasından Bir Ulusu Tahayyül Etmek

Milliyetçilik kaçınılmaz olarak tikelin ve evrenselin bir kanşımını içerir: Şayet "bizim" ulusumuz bütün hususiyetiyle tahayyül edilecekse, diğer uluslar arasında bir ulus olarak tahayyül edilmelidir. Ulusal kimliğe ilişkin bilinç uluslar arası bir bağlam varsayar; bu bağlamın kendisinin her öğesi de en az ulusal topluluk kadar tahayyül edilmeye muhtaçtır: ya da en azından tahayyûl edilmeleri bir düşünce alışkanlığına dönüşmüş olmalıdır. Bu yüzden yabancılar sadece bizim karşıtımızı simgeleyen "ötekiler" değillerdir: "Onlar" da aynı bizim gibi milletliğin tahayyül edilen evrensel kodunun bir parçasıdırlar. Milliyetçilik bu evrensel görüş açısını ya da uluslann uluslar arası dünyasının tahayyülünü içerdiğinden hayatî bir şekilde etnomerkezci zihniyetten aynlır.

Tarihsel olarak milliyetçiliğin yükselişi enternasyonalizmin yaratılmasını gerektirdi. Robertson milliyetçiliğin "tikelciliğin evrenselleştirilmesini ve evrenselciliğin de tikelleştirilmesini" banndırdığını ileri sürer (1991, s. 73; aynı zamanda bkz. Robertson, 1990, 1992). Ona göre, tarihsel olarak "milliyetçilik (ya da tikelcilik/hususiyetçilik) *ancak* enternasyonalizm ile beraber gelişmiştir" (1991, s. 78). Ulus-devletin ortaya çıkışı, ulusal yönetimlerin birbirlerinden daha fazla yalıtılmalan sonucunu doğurmamıştır. Tam tersine uluslar arası ilişkilerin ortaya çıkışı, ulus-devletin ortaya çıkışına tesadüf eder (Der Derian, 1989). Avrupa'nın kudretli ve muzaffer uluslannın kıtanın yeni haritası hakkında karar verdikleri 1815'deki Viyana Kongresi, modern anlamdaki ilk uluslar arası oturumdu: Sınırlann işleyişi, karşılıklı temsilcilerin gönderilmesi ve uluslar arası nehirlerde seyr-ü sefer hakkında çeşitli kurallar karara bağlandı (Hinsley, 1986). Kongre sadece egemen ulus-devletler çağını açmakla kalmadı, aynı zamanda her devletin komşulannın iç egemenliğini resmen tanıdığı uluslar arası sistemi de başlattı. Kendi egemenliği sayesinde her devlet "kendi uyruklan üzerinde aynı şekilde egemen olan diğer devletler arasında var olan bir devlet" hâline geldi (Hinsley, 1986, s. 25). Bugüne değin, "küresel siyasî düzen" karşılıklı olarak birbirlerini tanıyan ulus-devletler varsayımı üzerine oturagelmektedir (Giddens, 1990). Wallerstein'ın (1987)

ileri sürdüğü üzere, bu yeni düzen içerisinde ortaya çıkmış olan ırkçılık ve şovenizm, daha önceki dönemlerin anayasal ayrım ve hiyerarşi yerine korkuya ve reddetmeye dayanan zenofobik ön yargılarından farklıdırlar.

Yeni topluluk formları doğal olarak yeni söylemlerin oluşturulmasını gerektirdi. Karşılıklı ilişkiler içerisinde var olan uluslar sistemini yaratan bir dünya için eski konuşma şekilleri artık uygun değildi. Böylelikle, Jeremy Bentham, hayatında bir kereye mahsus olmamak üzere, bir sözcük icat etti –bugün dildeki yeri o kadar sağlam olan ve anlamı da bize o kadar somut görünen bir sözcük ki yokluğunu tahayyül dahi edemeyiz. *Ahlâkın ve Yasamanın İlkelerine Giriş*'de (1789/1982), Bentham farklı ulusların yasalarının "uluslar arası bir hukukilikte" [an international jurisprudence] buluşması ihtiyacından bahsetti. Açıklayıcı bir dipnot olarak bu bahse şunu ekledi: "*Uluslar arası* [*international*] sözcüğünün yeni bir sözcük olduğu kabul edilmelidir, ancak ümit edilir ki yeterince mukayeseseye müsait ve anlaşılırdır" (1982, s. 296, vurgu aslına ait).

Bu yeni milliyetçi görüş açısına göre sadece ulus parçalanmaz bir bütün olarak tahayyül edilmez, aynı zamanda dünya da, daha önceleri düşünülebilir olmayan bir şekilde, bir bütün olarak tahayyül edilmeye başlanmıştır. Artık şeytanın ya da Tanrı'nın ellerinde olduğu düşünülmeyen dünya bağımsız ulusların oluşturduğu doğal bir düzen olarak tahayyül edilebilmektedir. Ayrıca artık ulusların "tabii" düzeninin uluslar arası komplocular tarafından tehdit edildiği de tahhayyül edilebilmektedir. Britanyalı çizer James Gillray, bu korkuyu ünlü "Kabarık Pudding Tehlikede" [Plumb Pudding in Danger] isimli karikatüründe resmetmişti (1805). Bir yemek masasına oturmuş olan Pitt ve Napolyon dünyayı kendi aralarında pay etmektedirler. Gillray'ın karikatürü tüm Avrupa'da birçok defa kopya edildi ve birçok benzerine ilham kaynağı oldu (Hill, 1966). Bir taraftan Gillray'ın çizdiği karikatür çok büyük bir başarı elde ederken, bir taraftan da komplo teorileri üretiliyordu: de Barruel ve Robinson, masonların dünyayı ele geçirdiklerini, eski Aristokratik düzeni ilga ettiklerini ve "tabii" olarak birbirinden ayrı olan ulusları birbirleriyle karıştırmayı hedeflediklerini ileri sürüyorlardı (Lipset ve Raab, 1970; Roberts, 1974). Bu gibi komplo teorileri fantastik görünebilirlerse de son iki yüz yıl boyunca dünyada büyük bir etkileyici güce sahip oldular (Finn, 1990, 1993; Graumann ve Moscovici, 1987).

Dünyadaki tüm milliyetçilik çeşitlerinin en zehirlisi olan Nazizm, "kendimiz", hâkim ırk ve "onlar", yani aşağı ırklar hakkındaki steryotiplerden daha fazlasını içeriyordu. Sistematik bir soykırım politikasının uygulanmasına tek başlarına steryotipler yol açmamışlardır. Bir de küresel bir komplo öyküsü vardı: Tüm dünyanın ırkları ve ulusları yok etmeyi hedefleyen Yahudilerin eline geçtiği hayal ediliyordu (Billig, 1989a; Cohn, 1967; Katz, 1980; Poliakov, 1974). Anti-semit broşürlerin kapakları, Gillray'ın Pitt ve Napolyon karikatürüne benzer bir şekilde, dünyayı avuçlayan Yahudi ellerini resmediyorlardı. Komplocu ve ırkçı temaların karışımı, Nazi ideolojisinin soykırım için içsel bir dinamik oluşturmasına izin verdi: Dünya ancak değişmeyen ve değişemeye-

cek olan ırksal tabiatları dolayısıyla dünya çapında komplolar tezgahlamaya yönelen komplocuların yok edilmesiyle kurtarılabilirdi. Bu gibi tuhaf mefhumlar eski ortaçağcıl düşünceye anakronistik bir geri dönüş olarak izah edilemezler. Nazizim, uluslar arası dünyayı milliyetçi şekilde tasavvur edişinde esas olarak moderndi.

Nazizm vakası, milliyetçiliğin –en aşırı türlerinde bile– tamamıyla içe dönük bir ideoloji olmadığı genel tesbitini örneklendirmektedir. Bir ulus olmanın ileri sürülmesi, bir grubun ortak, evrensel bir motife oturduğunun tahayyül edilmesidir. Öyleyse milliyetçilik mimetik bir niteliğe sahiptir. Bu en açık olarak yeni ulusların yaratılmasında, özellikle de bir imparatorluğun çöküşünü takiben görülebilir. Müstemlekeler bağımsızlık için mücadele verirlerken kendilerini kendi üretimleri olmayan bir kalıba sokarlar; batılı ulus-devlet modelini örnek alırlar (Mercer, 1992). Ulusal egemenliğin evrensel ilkeleri müstemlekelerin efendilerine karşı kullanılabilir. John Chilembwe, Birinci Dünya Savaşı boyunca milliyetçiliği kendinden menkul olarak broşürler kaleme aldı; Nyasaland'ın bağımsızlığı olan davasını hususiyetle Aydınlanma ilkeleri üzerinde temellendirdi (Rotberg, 1966). Bu Afrika'da ve başka yerlerde birçok defa tekerrür edecek olan bir durumdu. Bağımsızlık hareketlerinin liderleri çoğunlukla kendilerini eski müstemlekenin yerine yeni bir ulus yaratıyor olarak görürler. Örneğin, Angola'da MPLA'nın ilk liderlerinden biri olan Spartacus Monimambo için siyasî eğitim çok önemli idi, ve bu eğitim "her şeyden önce, milliyetçi" olmalıydı. Ölümünden kısa süre önce yaşadıkları devrim mücadelesi hakkında konuşurken, Monimambo şunları söyledi: "Halk hepimizin Angola'lı olduğunu anlamalı" ki "gelecekte tüm Angola'da kültürel bir birliğe sahip olabilelim." (1971, s. 382-383).

Bağımsızlığın ardından yeni devletler müstemleke döneminden kalmış olan sınırlarını genellikle korudular. "Kültürel birlik" siyaseti, çoğunlukla, müesses Avrupalı uluslarda olduğu gibi, ülkenin bir bölümünün ülkenin geri kalanı üzerinde kendi hegemonisini kurma çabasıdır. Bu siyasetin sonucunun –aynı Avrupa'da olduğu gibi– silahlı çatışma olması hiç de şaşırtıcı değildir. Eski düzenin yıkılmasının ardından bazen radikal retorik elden bırakılmaz; bu bağımsızlığın odağını genişletmek için değil, ancak bağımsızlığını yeni kazanmış devlette devlet baskısını arttırmak için yapılır (Akioye, 1994; Ihonvbere, 1994). Harris'in işaret ettiği üzere, emperyalist yağmacılığa karşı koyan milliyetçi hareketler dahi derin bir konformizme sahiptirler. Temelde konformistlerdir; çünkü ülküleri, milletliğin konvansiyonel formlarını benimsemekle ve böylelikle "bir ulusal devletler dünya düzenini" sorgulamadan kabullenmekle sınırlıdır. Ulusların –iç birliğe ilişkin, ister etniklikle ilgili ister dil ya da kültürle ilgili olsun, kavramsal bir kritere sahip olduklarını göstereceklerı– teorik bir 'millet olma' sınavından geçmeleri gerekmez. Sınavlar somut bir gerçekliğe sahiptirler; devletin müesses sınırlar içerisinde düzen dayatabilme ve şiddet kullanımında tekel oluşturabilme yetisini ölçerler (Giddens, 1985, 1990). En büyük sınav ise uluslar arası düzlemde gerçekleşir; çünkü ulus hâlihazırda müesses olan uluslar tarafından tanınmak isteyecektir; bu uluslar da yeni başarılı talibi tanırlarken onda kendi ulusluklarını tanıyor olacaklardır.

Sonuçta, onlar tarafından tanınmak için yeni ulus diğer uluslara benzemek zorundadır. Hususiliğin konvansiyonel sembollerini benimsemelidir; bu semboller konvansiyonellikleri sebebiyle aynı zamanda milletliğin evrenselliğinin de sembolleridir. Örneğin her ulusun kendine ait bir bayrağa ve ulusal marşa sahip olması beklenir. Güney Afrika'nın 1993'te ilân edilen yeni geçici anayasası dikkatli bir şekilde "ulusal bir marşın ve ulusal bir bayrağın yeni parlementonun iradesiyle yürürlüğe gireceğini" belirtmişti (*Guardian*, 18 Kasım 1993). Filistinli ve İsrailli liderler Washington'da ilk kez resmî olarak bir araya geldiklerinde, Filistinliler, marşlarından hangisinin çalınacağını belirlemek zorunda kaldılar (*Independent on Sunday*, 12 Eylül 1993). Evrensel yasa bir ulus için iki marşın çalınmasını yasaklar: "Gerçek" bir ulus olmak, tek bir "resmî" marş seçmek anlamına gelir.

Ulusal Marş evrensel bir hususiyet işaretidir. Eserin konvensiyonları, ulusun eşsizliğinin evrensel olarak stilize olmuş bir şekilde kutlanmasını talep eder. Eski Sovyet marşı komünizm övgüsünü ulusun ve halkın kutlanışına uyarlamıştı. Marşın koro bölümünde şöyle haykırılıyordu: "Özgürlerin ocağı, kardeşlik içerisindeki halkların güçlü siperi, ana vatanımız için söyle". Marşın yazarı, Sergei Mikhalkov'un şöyle söylediği aktarılmıştır, "ulusal marş kendi ülkelerine tapan bir halk tarafından okunan bir duadır;" ve "her ulus bu duaya sahip olmalıdır." (*Independent on Sunday*, 14 Şubat 1993). Sovyet sisteminin çöküşünün ardından eski marşın sözleri yeni Rusya için uygun bulunmadı. Bu nedenle hükümet yeni bir millî marş için yarışma açıldığını duyurdu. Bu işin, estetik yönü siyasî hizipleri aşan bir çeşit modern sanat dalı olduğunu kabul eden hükümet, yaşlı Mikhalkov'u kazanan eseri belirlemekle görevlendirdi. Geçmişteki siyasî hataları ne olursa olsun, ulus için yeni bir duanın seçilmesi işinde kendisine güvenilebilirdi.

Ulusal marşlar sadece ortak bir kalıba uymakla kalmazlar; bu uygunluğun kendisinin bilinmesi sembolizmlerinin bir parçasıdır. Ulusu diğer uluslar arasında bir ulus olarak –aynı bayrakların yaptığı gibi– "dalgalandırırlar". Her bayrak kendine özgü hususî semboller taşır: Hindistan bayrağındaki *chakra-dhavaja* veya teker ya da Eire bayrağındaki Protestan turuncusu ve Katolik yeşili gibi. Bayrak kendine özgü motifiyle kendi hususiyetini –Yıldızlar ve Şeritler [Stars and Stripes] veya Union Jack veya Üçrenkli [Tricolor] veya her neyse– ifade ederken dahi, bir taraftan da evrenselliğini "dalgalandırır"[16]. Her bayrak konvansiyonel dikdörtgen biçimiyle müesses ve tanınabilir bir diziye mensup olduğunu ilân eder; bu dizide her bayrak uydukları farklılık konvansiyonları içerisinde özlerinde birbirlerine benzerler. Tuhaf istisna –gemi flamalarına benzeyen biçimiyle– Nepal bayrağı, sadece genel kuralı tasdik eder. Yeni uluslar bayraklarını tasarlarken geleneğin renk ve biçim konvansiyonlarını takip eder: çarpıcı bir pembe veya yalıçapkını mavisi gibi bazı renk tonları hiç kullanılmaz (Firth, 1973). Yeni bayrağın göndere çekilişi uluslar klubüne yeni bir üyenin katıldığını bildirir: "Biz" de "sizin" gibi olduk (artık "onlar" değil); "bizler" hepimiz, bayraklar*ımız*la, ulusal marşlar*ımız*la, Birleşmiş Devletler'deki sandalye*miz*le ve Olimpiyat Oyunla-

nnda ve Dünya Kupalannda uygun şekilde tasarlanmış kostümleri*miz*le boy gösterme*miz*le birer ulusuz.

Bu uluslar arası bilinç modern milliyetçilik bilincinin bütünleyici bir parçasıdır. Husus iyeti*miz*in bayağı sembolleri aynı zamanda evrenselliği*miz*in de bayağı sembolleridir. Milliyetçilik dünya hakkında konuşmanın tek bir şeklini sunmaz. Sonuçta, "kendimiz" ve "onlar" –ve hatta "siz"– hakkında konuşmanın sonsuz farklı şekli vardır. Yabancıyı gizemli "öteki" olarak alçaltan, basit ayırt edici steryotiplerlerle sınırlandınlmış deği*liz*. Yabancı uluslar da "bizimki" gibidirler; ama hiçbir zaman tam olarak aynı değillerdir. "Onlarda" "kendimizi" tanıyabili*riz* ya da yine "onlarda" "kendimizi" tanımayı başaramayabili*riz*. Müteffik olabili*riz*; böylelikle "onlar" "siz"e dönüşür; yahut düşman olabili*riz*. Ayrıca "kendi" ara*mız*da müteffikleri*miz*in değeri hakkıda tartışabili*riz*. Onlan hususiyeti*mizi* tehdit etmekle ya da "bizim" gibi gerçek ve sorumlu bir ulusun hareket ettiği gibi hareket edememekle itham edebili*riz*. Ve "onlann" "bizi" tehdit etmekle 'millet olma' fikrinin kendisini tehdit etmekte olduklannı iddia edebili*riz*. "Onlan" lânetlerken "hepimiz" –tüm uluslar– adına konuştuğu*muz*u iddia edebili*riz*.

Hegemoni Sentaksı

"Kendimiz", "siz" ve "onlar" hakkında ulusal şekilde konuşmanın sonsuz farklı olanağı, milliyetçiliğin ikilemli niteliğini gözler önüne serer. Bir ideolojinin tek bir ses ya da belirli bir tavır tarafından karakterize edildiğini düşünmek hatalıdır. Diğer ideolojilere benzer şekilde milliyetçilik de zıt temalan, özellikle de tikelcilik ve evrenselcilik anahtar temalannı içerir. Karşıt temalar ikilem ve tartışma için gerekli olan malzemeleri sağlarlar (Billig, yay. hz., 1988). Ancak tartışma, milletliği evrenin tabiî bağlamı olarak tartışmasız kabullenen parametreler içerisinde gerçekleşir. Bu anlamda karşılıklı argümanlar milliyetçiliğe karşı değil, milliyetçiliğin içinde üretilir.

Şayet milliyetçilik, ideolojiyi akıl dışılığın, darkafalılığın ve enternasyonalizm karşıtlığının katıksız tonları içinde görmeyi bekleyen dar bir anlam içine hapsedilirse, bu durum kolayca gözden kaçınlabilir. Milliyetçilik her zaman kendine ait ulusallaşmış bir akıl ve hegemoni sesine sahip oldu. Ulusal egemenlik ilkesi kendini aklî bir ilke olarak takdim eder ve milliyetçilik tarihinde, tahayyül edilen ulusal bütüne ait bir parça kendini bütünün evrensel sesi olarak göstermeye çabalar. Bir lider "hepimiz Angolalıyız" (ya da Amerikalı, Perulu; hiç farketmez) dediği ve kültürel bir birliğin tesis edilmesi gerektiğini söylediği zaman, konuşan ses hususî olarak Angolalı (ya da her nereliyse) değildir. Ulusal, kültürel bir birlik oluşturulmaya girişildiğinde parça –kültürel ve dilsel mozayiğin bir parçası–, bütünün tamamının baskın, metonimik bir temsili hâline gelir. İkinci bölümde tartışıldığı üzere, farklı ulusallık tarzlan ve biçimleri bastınlır, unutulur ya da "lehçe" statüsüne indirgenir.

Mikhail Bakhtin (1981), ifadelerin genellikle farklı sesler içerdiklerini, sıklıkla aynı anda hem "merkezcil" eğilimleri hem de "merkezkaç" eğilimleri seslendirdiğini ile-

ri sürmüştür. Milliyetçi ifadelerin de hem everensel (merkezcil) hem de tikelci (merkezkaç) eğilimleri içerdiği söylenebilir. Fransız ulusunun insan haklan için ayağa kalktığı iddiasıyla Fransız Devrimi, evrensel Aydınlanma ülkülerinin nasıl ulusal bir ifade bulabildiklerinin klâsik örneği olarak gösterilegelmiştir (örneğin, Kedourie, 1966; Schwartzmantel, 1992). "Biz", Fransızlar, dilsel ve retorik olarak "biz"le, yani tüm insanlıkla örtüşürüz. Kimi analizcilere göre evrenselciliğin ve tikelciliğin birlikteliği o kadar çelişkilidir ki bu birliktelik yıkılmaya yazgılıdır. Bu görüşe göre evrensel tikel/hususî olan için bir kenara bırakıldığı ölçüde milliyetçilik sağa kaymıştır (Dumont).

Bu görünüşteki sağa kayış hareketi için çeşitli örnekler verilebilir. Yunanistan'da Rhigas Velestinlis gibi ilk milliyetçiler kozmopolit bir ruha sahiptiler; ancak daha sonra onların liberal milliyetçiliği mutlakiyetçilik ve dogmatizm tarafından bir kenara itildi (Kitromilides, 1979). Onsekizinci yüzyılın John Wilkes gibi vatanseverlerinin radikalliği, yerini sonraki yüzyılda John Bull gibilerin Tory'ciliğine bıraktı (Cunningham, 1986). Bu gibi örnekler, insanı, milliyetçiliğin, kendi erken dönemlerinin içsel çelişkisini kendi liberalizminden kurtularak çözdüğünü ve böylelikle de kendinde tutarlı bir ideoloji hâline geldiğini düşünmeye sevk edebilir.

Ancak böylesi bir düşünce sorunludur. Milliyetçiliğin evrensel ve radikal bir başlangıçtan sonra dar görüşlü bir sona doğru ilerlediği söylenmektedir (daha sonraki anti-emperyalist milliyetçiliklerle yenilenmiş radikallik patlamalarıyla). Sorun bu hikâyenin milliyetçiliği sağa özgü kılmasıdır. Ayrıca idolojilerin, iç çelişkilerinin eninde sonunda çözüleceğini söyleyen bir ahenksizlik kanunu tarafından yönetildikleini varsaymaktadır; böylece çelişkili ideoloji kendi içinde tutarlı iki parçaya bölünecektir. Milliyetçilik içinde evrensel ve tikel arasındaki ayrılmanın hiçbir zaman tamamlanmadığı söylenebilir. Aslında bu ayrıklık, milliyetçiliğin sıradan söylemlerinde olduğu gibi korunur. En erken zamanlardan beri milliyetçilik parçanın bütünü temsil iddiasında bulunduğu bir "hegemoni sentaksı"na sahip oldu. Bir konuşma biçimi, bütün ulusun dili olduğunu ya da tek bir yöre, tüm ulusun kültürünü temsil ettiğini ileri sürebilir (bkz. 2. bölüm). Buna şunu da ekleyebiliriz. Bir ulus tüm dünya adına konuştuğunu ileri sürebilir: Kendi hususî menfaatleri*miz* evrensel aklın hükümleri gibi görülebillir. Birinci tekil şahıs kipinin sentaksı bu gibi iddialara davetiye çıkarır gibi görünmektedir.

Evrensel aklın sesi, olabilecek en bayağı şekilde çağdaş siyasî söylemin alışılmış klişelerine eşlik edebilir. 1992 Birleşik Devletler başkanlık seçimlerinin sonuçlanmasının hemen ardından adaylar kısa hitaplarda bulundular. Başkan seçilen Clinton, dinleyicileri "Amerikalı ulusdaşlarım" diyerek selâmladıktan sonra "ülkemiz için çalan çağrı borusu"ndan bahsetti ve konuşmasını "bu ülkenin, dünya tarihinin bu en büyük ülkesinin" lideri olmanın sorumluluğunu bütün kalbiyle üzerine alarak bitirdi. Selefi Bush da, "aynı amacı, dünyanın bu en büyük ulusunu daha emin daha güvenli yapma amacını paylaşan tüm Amerikalılara" hitab ederken benzer bir retorik kullandı

(*Guardian*, 5 Kasım 1992). Kendi ulusu*muza*, kendi ülke*miz*e tapınma oya yönelik kinik bir çağn değildi; oy sandıklan çoktan kapanmıştı. Her iki siyasetçi de daha yüksek bir retorik ödevi yerine getirmekteydiler: Amerika başkanlannın böyle vesilelerde bu şekilde konuşmalan gerektiğinin farkındaydılar. Ulusal övünç ifadelerinde örtük olarak şu yatıyordu: Şayet tarihin bir en büyük ulusu varsa bir de gölgede kalan, çeşitli kusurlara sahip başka uluslar olmalıydı.

Bush seçim yenilgisini kabul ederken "demokratik sistemin ihtişamına" saygı duymaktan bahsetti. Bu sadece "bizim" ihtişamımız ya da sadece "bizim" gözlerimizde muhteşem görünen bir şey değildi; "bizim" demokrasimiz evrensel olarak "muhteşemdi". "Bizlere", Amerikalı yurtdaşlanna hitab ederken Bush aynı zamanda retorikçilerin bahsettiği "evrensel dinleyeciler"e de sesleniyordu (Perelman ve Olbrechts-Tyteca, 1971; Perelman, 1979; Shotter, 1995). Konuşmacı, akıllı insanlardan oluşan herhangi bir dinleyici grubunun veya hipotetik "evrensel dinleyicilerin" söylenilenleri ikna edici bulacağını farzediyordu. Makamı halefine bırakan başkan her makul kişinin –dinliyor olsun ya da olmasın, Amerikalı olsun ya da en büyük olmayan başka bir ulusa mensup olsun– bu ihtişamı, "bizim" demokratik ihtişamımızı, görüp tanıması gerekirmiş gibi konuşuyordu. Retorik, "Amerikalı yurtdaşlar"ın oluşturduğu dinleyicilere ulaşırken, bu hususî dinleyici grubunu aynı zamanda evrensel bir dinleyici kitlesi olarak karşısına alıyordu ve Amerikanın büyüklüğünü de evrensel bir büyüklük olarak takdim ediyordu.

Eğer milliyetçilik hem "bizim" ve "yabancılann" hem de uluslar arası bir bağlamın ya da uluslar arası bir düzenin tahayyülünü içeriyorsa, o zaman "biz" "bizim" bu uluslar arası, evrensel düzenin menfaatlerini temsil ettiği*mizi* öne sürebilir*iz:* "Biz", büyük hususiyeti*miz*le kendimizi "bütün hepimiz" yerine, insanlığın oluşturduğu evrensel dinleyici kitlesi yerine koyabiliriz. Bu yüzden modern ulus sadece kendi hususî menfaatleri yüzünden savaşa girmez; "bütün uluslann" ya da ulusların evrensel düzeninin menfaati için hareket ettiğini iddia eder.

Margeret Thatcher, Falkland Savaşı'ndan sonra Muhafazakâr Parti destekçilerinden oluşan bir topluluğa hitap ederken, ulusal kendini kutlama tonlan içerisinde konuştu. Ulusal "biz" konuşmasında retorik olarak ve kendini beğenmiş bir şekilde aşikârdı. "Britanya'nın değişmediğini ve bu ulusun tarihimiz boyunca parıldayan kıymetli niteliklerini hâlâ koruduğunu" gösterdi*k*. İddianın ikna edici olması için tarihi ayrıntılann verilmesi burada da gereksiz görülmüştü. Evet "Britanya onu geçmişte kuşaklar boyunca ateşlemiş olan ruhu yeniden uyandırmıştı". Konuşmasının başında Başbakan "gururlanmak hakkımız" demişti, çünkü, "bu ulus yapmak zorunda olduğunu bildiği şeyi, yapılmasının doğru olacağını bildiği şeyi, yapma azmine sahipti". Açıkladı: "Tacizin bir fayda sağlamadığını ve haydutun dayılığının yanına bırakılamayacağını göstermek için savaştık." ve bunu "dünya üzerindekilerin birçoğunun desteğiyle" yaptık (3 Haziran 1982 tarihli hitap, Barnett, 1982, s. 149f.).

Demek ki, evrensel bir ilke ve "bizi" alkışlayan evrensel bir seyirci kitlesi var: "Biz" bir evrensel haklılık ahlâkı uyannca hareket ediyorduk. Duruşu*muz* ve evrensel ahlâ-

kın telkinleri mutabakat içerisindeydi. Diğer taraftan da benzer iddialar işitilmekteydi: Arjantin haber bültenleri, Malvinas adalarının işgalinin "Arjantin değerlerinin ve aynı zamanda batılı ideallerin yeniden doğuşu" olduğunu öne sürüyordu (alıntı Aulich, 1992, s. 108). Çifte hegemoninin bu ifadesinde "batılı idealler" metonimik olarak evrensel ideallerin yerine geçiyordu. Her iki taraf için de "bizim" hususî yeniden doğuşumuz ya da uyanışımız uluslar dünyasında daha geniş bir evrensel ahlâk ile ortak bir şümule sahipti.

Böyle söylemlerin sentaksı her zaman dolaysız değildir. "Biz" müphem bir tabire dönüşebilir; "biz", hem ulusun hususiyetini hem de, evrensel makül dünyanın, evrenselliğini ifade edebilir. Bu şekilde, "biz" den ne kastettiğimizi belirtmediğ*imiz*, bunun yerine birinci çoğul şahıs kipinin kimlikler ve menfaatler arasında bir ahengi imlemesine izin verdiğ*imiz* sürece, "bizim" menfaatlerimiz –partininkiler, hükümetinkiler, ulusun ve dünyanınkiler– retorik olarak birbirleriyle örtüşürler (Billig, 1991; Maitland ve Wison, 1987; Wilson, 1990).

Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle çağdaş uluslar arası siyasete yeni bir tema girdi; "yeni bir dünya düzeni"nden bahsedilir oldu. "Dünya düzenini" temsil ediyor olma iddiası, "kendimizin" ve evrensel ahlâkın oluşturduğu bir çeşit birliği ifade eden ahlâkî bir iddia olarak beliriyor. Der Derian'ın işaret ettiği üzere, "yeni dünya düzeni" tabiri, George Bush'un hitaplarında Ağustos 1991'den itibaren belirmeye başladı ve "Amerika tarafından başı çekilen, Birleşmiş Milletler tarafından arka çıkılan bir kolektif güvenlik sistemini ifade etmek için kullanıldı" (s. 117). Örneğin Bush, 11 Eylül 1990'da, kongrenin ortak bir toplantısında, yeni dünya düzeninin, dünyanın uluslarının, doğu ve batıda, kuzey ve güneyde, ahenk içinde yaşayabilecekleri ve zenginleşecebilecekleri bir çağ olduğunu söyledi. Açılış bölümünde de zikredildiği üzere, bu uluslar düzeninde bir ulus yönetici bir role soyunmaktadır.

Yeni dünya düzeni, güven verici müphemlikleri rutin bir şekilde tekrar eden kendi beylik söylemlerini üretiyor. Ancak "biz", yani Birleşik Devletler'in, dünya liderliğine soyunurken kullandığı sentaks karmaşık olmak zorundadır. Adalet, düzen ve egemenlik uluslar arası ilkelerini temsil ettiğ*imizi* öne sürerken, "biz" tek başına bir ulus olarak dünya üzerinde doğrudan iddia sahibi olmayız: Küresel pudinge yumulan bir Pitt veya bir Napolyon gibi görüneme*yiz*. Mütavazı bir şekilde bu dünya içerisinde konumlanmayı kabul etmek zorunda*yız*. Başkalarının adına konuşurken ve "kendimize", "bizim", yani tarihteki en büyük ulusun, kendi menfaatlerimizi gözettiğimizi hatırlatırken, başkalarının haklarını da tanımalı*yız*.

Başkan Clinton Birleşik Devletler'in Haiti'ye silahlı müdahalesi hakkında konuşurken, "Haitili askerî yetkililer anlamalılardır ki kendi halklarının arzularına ve uluslar arası topluluğun iradesine karşı koymaya devam edemezler." demişti. Ardından şöyle devam etmişti: "Bu yol uluslarına sadece acı ve kendilerine de uluslar arası tecrit getirir." (*Guardian*, 16 Kasım 1993). Amerikalı Başkan evrensel ahlâkın sesiyle konuşuyordu: Uluslar için doğru davranış şekilleri ile hatalı davranış şekilleri vardır; ve

–sanki ortada tek bir özne ve tek bir irade varmış gibi– Başkan'ın adına konuşmakta olduğu uluslar arası topluluk doğru davranışı tasdik etmektedir. Sadece bu kadar da değil; Başkan aynı konuşma içerisinde "Haiti'deki önemli Amerikan menfaatleri" nden bahsetti. Bunlar arasında demokrasinin yeniden tesisi ve Amerikan vatandaşlannın güvenliği vardı. "Bizim",. ulusal olarak tanımlanmış hususî menfaatlerimizin "uluslar arası topluluğun" evrensel ahlâkıyla örtüştüğü düşünülüyordu.

Birleşik Devletler ordusunun genel kurmay başkanı Colin Powell, Amerikalılann Somali'den geri çekilmesi, "yeni dünya düzeni hakkındaki umutlanmız ve bu gibi sorunlarla uğraşmak için çok uluslu organizasyonlara katılım kabiliyetimiz için yıkıcı olacaktır" demişti (Guardian, 11 Eylül 1993). "Katılım kabiliyetimiz" ifadesiyle açıkça Birleşik Devletler'in çok uluslu operasyonlann başına geçişi kastediliyor. Ancak "yeni dünya düzeni hakkındaki umutlanmız" bundan daha müphemler: Bunlar sadece Birleşik Devletler'in umutlan değil, aynı zamanda dünyadaki tüm makul insanlann da umutlandır. Tüm bu umutlar –ve dünya düzeninin kendisi– "bize", Amerikalılara, dünyanın bu makul halkına bağlıdır. Ayırdına vanlmayan bir klişe ve dikkat çekmeyen bir sentaks sayesinde, tüm umutlan*mızın* ve "bizim" Amerikan dünya*mızın* birliği, ekonomik bir şekilde ifade edilmiş olur.

Başkan Bush'un Körfez Savaşı boyunca yaptığı konuşmalarda da bu gibi müphem ifadeler mevcuttu. Amerika'nın koalisyon ortaklanyla birlikte Irak kuvvetlerine saldırdığını bildirirken, "biz" in bulanıklaştığı görülüyordu. Bazen "biz", Amerikalılardık: "Oğullanmız ve kızlanmız" savaşa gidiyorlardı; ve Bush, Hüseyin'in "ekonomimize" ve "menfaatlerimize" verdiği zarardan bahsediyordu. Bazen "biz" koalisyonduk: "Başansız olmayacağız". Bazen de, ulus, koalisyon ya da her ikisi birden olabilecek olan evrensel bir "biz" dik: "Başarılı olduğumuz zaman ... bu yeni dünya düzeninde gerçek bir şansımız olacak" (16 Ocak 1991 tarihli hitap, metin, Sifry ve Cerf, 1991, s. 311f.). Kimi zaman "biz" "dünyayla" eş tutuluyormuş gibi görünüyordu. Bush bazı Amerikalı askerlerden bahsetti: "Bu gece, Amerika ve dünya onlara ve ailelerine müteşekkirdir." Elbette bu "dünya"ya Irak dahil değildi.

Düşmanlan*mız* sadece "bize" karşı durmuyorlar: temsil ettiği*mizi* iddia ettiği*miz* ahlâkî düzenin karşısında duruyorlar. Bu yüzden basitçe yabancı bir "onlar" olmaktan daha fazlası olarak şeytanlaştınlıyorlar; şeytanî bir "onlar" yapılıyorlar (Edelman, 1977). Ulus-devletler teröristlerden daha fazla şiddete yol açıyor olabilirler; ancak ahlâkî düzene ve makullüğün kendisine karşı tehdidi temsil etmek için uluslar arası terörist figürü kullanılır (Reich, 1990). Terörist eylemler bireylerin yaşamlanndan daha fazlasını tehdit ederler: Ulus-devletlerin kendilerine ait saydıklan şiddet tekeline meydan okurlar. Benzer şekilde uluslar ve liderleri de bu uluslar düzeninin dışında bırakılabilirler. Saddam Hüseyin, Bush'un çizdiği ve liderliğine soyunduğu ahlâkî düzenin dışında duruyordu. Bush'a göre, "dünya durup bekledikçe" Saddam Hüseyin minik uluslara tecavüz etti ve onlan yağmaladı; "dünya durup bekledikçe" Saddam cephaneliğine kimyasal silahlan kattı; "dünya durup bekledikçe", Saddam bizim ve dünya-

nın ekonomisine zarar verdi (Sifry ve Cerf, 1991, s. 312-13). Bush tekrar tekrar düşmanını dünyanın dışında bıraktı; Gillray'in grafik olarak çizdiğini o, retorik olarak ifade etti: Düşman dünyadan değildi; dünya ile oynuyordu.

Bu retorik "bize" karşı duran düşmanların dar görüşlü rakiplerden daha fazlası olduklarını söyler: Uluslar arası ahlâkın düşmanlarına dönüştürülebilirler. Bu yüzden Libya ve Irak, Birleşik Devletler retoriğine göre sadece hasım yahut farklı âdetlere sahip tuhaf yabancılar değillerdir. Daha önce Sovyetlere de yapıldığı üzere dünyanın ahlâkî düzenine yönelen tehditler olarak şeytanlaştırılırlar (Silverstein ve Flamenbaum, 1989). Bu düzen açık bir şekilde bir uluslar dünyasıdır. Düşmanları –yine bazı uluslar ve terörîstler– "evrensel seyirci kitlesi" nin karşıtlarıdırlar: Evrensel düşmanlar olarak tasvir edilirler.

Yeni dünya düzeni retoriğinde milliyetçiliğin teorik bilinci, çağdaş siyasetçinin bayağı, kaşarlanmış kilişesinde yeniden üretilir. Bu bilinç bir ulusun nasıl davranması gerektiğine, "bizim" nasıl davranmamız gerektiğine ve dünyanın ya da bütün "uluslar arası topluluğun" nasıl davranması gerektiğine dair kabuller içerir. Bu gibi davranış meseleleri hakkındaki tartışma milletliğin çerçevesiyle sınırlanır. Başak bir tema daha vardır. Uluslar arası bir hegemonya kurmak isteyen ulus, milliyetçi olduğunu inkâr etmelidir. Kendi menfaatlerini gözetirken, evrenselliğin sesiyle konuştuğunu öne sürmelidir. Bu suretle hegemoninin tanıdık sentaksı "bizim" farklı kimliklerimizi bir arada idare eder. Bu anlamda, hem uluslar arası hegemoni siyaseti hem de ulusal hegemoni siyaseti, bir tür kimlik siyasetidir. Retoriği, alışıldık şekilde bir kimlikler kimliğinin mevcut olduğunu varsayar.

1. *Language and Nationalism*
2. Self Categarisation theory
3. self identify
4. ingroup/outgroup
5. group identification
6. self-identification
7. enhabitation
8. aslında, *umma*
9. flagging
10. "...come hell or high water..."
11. Bu bölümde "homeland', "yurt' sözcüğüyle karşılandı.
12. Home (ev) – land (toprak, yer, ülke ...), home-land, evlerin bulunduğu yer; heim (ev, yuva)
13. üçüncü bülümde alıntılanmıştı
14. s. 103, dipnot 38
15. Yazar burada Türkçeye aktaramayacağımız bir sözcük oyunu yapıyor: "Foreign stocks can rise and fall, in accord with the mouvements of political crises" (stocks: soy, nesep; hisse senetleri)
16. to flag

5

Yurdun Günlük Olarak Dalgalandırılması/İmlenmesi

Soru doğrudan bir şekilde hâlâ yanıtlanmadı: müesses, demokratik uluslarda yaşayan "bizler" neden ulusal kimliği*mizi* unutmuyor*uz*? Kısa cevap; uluslara mensup olarak yaşadığı*mız* "bize" sürekli olarak anımsatılır: Kimliğimiz sürekli olarak dalgalandınlmakta/imlenmektedir. Ancak bu dalgalandırma/imleme, kamu binasının dışında asılı duran bayraktan ya da bozuk paralann üzerindeki –ister kürklü zerdeva olsun ister kel kartal olsun, ulusal amblemden ibaret olamaz. Önceki bölümde, "ulusal kimliğin" 'millet olma', dünya ve "bizim" bu dünyadaki yerimiz hakkında bir dizi tanıdık faraziye için bir kısaltma olduğu görüldü. Limp, sallanmayan bayrak ve paranın üzerindeki kabartma kartal, bu faraziyeleri düşünce alışkanlıkları olarak yerlerinde tutmak için yeterli değillerdir. Bu faraziyelerin sözlü olarak dalgaladınlmalan/imlenmeleri gerekir ve bunun için de yurtdaşlann kulaklannda çınlayan ya da gözlerinin önünden geçen banal sözcüklere ihtiyaç vardır. Banal milliyetçilik tezi, milletliğin çağdaş yaşantının yüzeyine yakın bir yerde bulunduğudur. Eğer bu doğruysa aşina olunan rutin dil alışkanlıkları sürekli olarak milletliğin hatırlatıcılan olarak işliyor olacaklardır. Bu şekilde, uluslar dünyası *dünya* olarak, günümüzün tabiî ortamı olarak yeniden üretilecektir. İleri sürüldüğü üzere milliyetçilik kan-mitlerinin ateşli dilleriyle sınırlanamaz. Banal milliyetçilik uluslan sorgusuz sualsiz kabullenen ve bu şekilde de onlan "âdetleştiren" adî, rutin sözcükler üzerinden işler. Hatırda kalır büyük laflardansa küçük sözcükler, yurdun sabit fakat bilince hemen hemen hiç çıkmadan işleyen hatırlatıcılan olurlar; ulusal kimliği*mizi* unutulmaz kı-

larlar. Bu bölüm, bugünün müesses demokrasilerinde siyasetçiler tarafından kullanılan dili incelemekle işe başlayacak. Siyasî söylemin hatırası olmayan klişe ve alışkanlıkları, retorik donukluklarına rağmen değil bilâkis bu yüzden dikkatle incelenmeye değerdirler.

Kimi gözlemciler geç yirminci yüzyılda, özellikle de demokratik ülkelerde, ideolojinin ortadan kaybolmakta olduğunu ileri sürdüler. Bunların en ünlülerinden, Francis Fukuyama (1992), demokrasinin muzaffer olarak çıktığı, dünya çapında gerçekleşen liberal bir devrimden bahseder. Bugün artık liberal demokrasiye karşı durabilecek durumda hiçbir ideoloji ve "halkın egemenliğinden başka hiçbir meşru ilke" kalmamıştır (s. 45). Fukuyama, milliyetçiliğin de yeni liberal dünya düzeninde kaybolmakta olan eski ideolojilerden biri olduğunu iddia eder. Birçok diğer analizci gibi Fukuyama da milliyetçiliği onun "hararetli" türleriyle eş tutar. Milliyetçiliğin banal türü, kategorinin kapsamı dışında kalır ve ideolojinin mevcut bulunmadığı ilân edilir.

Ancak başka bir olasılık daha var. Demokrasinin yayılması, milliyetçiliği yerinden etmek yerine onun bayağı, fakat zarurî olarak iyi huylu olmayan formlarının yerini sağlamlaştırıyor olabilir. Yirminci yüzyılda tasavvur edilen şekliyle demokrasinin koşulları ulus-devlete dayanır ve rutin şekilde bir mekân ve halk mistisizmini cisimleştirir. Fukuyama'nın kullandığı "halkın egemenliği" tabiri kulakları tırmalamayan tınısı içerisinde bu olasılığı barındırır. "Halk" ["people"], tüm dünya "halkı" ["the people" of the whole world] değildir; belirli bir demokratik devletin halkıdır. Hall ve Held'in (1989) ileri sürdüğü üzere, modern demokratik siyasette "halk" ulusla eş anlamlı olarak kullanılır. "Halkın egemenliğinin" siyasî olarak gerçekleştiği dünya bir uluslar dünyasıdır; "onlar" ı ve "biz" i kurumsallaştıran bir dünyadır.

Bu gibi meseleleri araştırmak için aşina olunan dil alışkanlıklarını incelemek gerekir. Bu, "halk" (ya da "toplum") gibi sözcüklere dikkatle yaklaşmak, âdetleşmiş kullanımlarındaki milliyetçi kabulleri ortaya çıkartmak demektir. Aynı zamanda dilsel anlamda mikroskopik bir tavrın takınılması anlamına da gelir. Banal milliyetçiliğin kilit sözcükleri genellikle en ufak olanlardır: Dilsel "deixis"in sözcükleri olan "biz", "bu" ve "burada". Fukuyama'nın kullandığı "halkın egemenliği" [sovereignity of the people] tabiri ufak bir sözcüğü gözden kaçırmanın ne kadar kolay olduğunu gösterir. Eğer "the people" anlamlı bir sözel ifadeyse, iki sözcükten oluşur; sözcüklerden biri dikkati kendi üzerine değil de ötekinin üzerine çeker. "The people"ın "the"sı basit bir süs değildir. İddia edilecektir ki, İngilizcede "the", bayağı bir şekilde yurdu imleyen rutin bir deixis içerisinde kendi göze batmayan rolünü oynar durur.

Eğer banal milliyetçilik sadece siyasetçilerin sözlerinde karşımıza çıkıyor olsaydı, bir insan türü olarak siyasetçiye karşı tavrı sinik bir horgörü olan milyonlarca insanın sıradan yaşantılarına işlemiş olması zor olurdu. Dalgalandırma/imlemenin başka mahalleri vardır; kitlesel medya, bayrakları/imleri günlük şekilde yurtdaşların evlerine sokar. Tek bir ulusun ulsal gazetelerinin tek bir gününü inceleyen bir araştırma, yurt deixisinin gazetelerin dokusuna içrek olduğunu gösteriyor. Uzaktaki trafiğin uğultusu

gibi, bilinçli farkındalığın ötesindeki bu küçük sözcükler deixisi, uluslar dünyasını tanıdık, hatta evcil kılıyorlar.

Daha önce öne sürüldüğü üzere milliyetçilik, aşırı ve akıl dışı bir şey olarak çok kolayca ayraca alınabiliyor. Batının müesses uluslarında yaşayan bizler için milliyetçi söylemi bize, yani yeni küresel düzenin eğitimli yurttaşlarına, yakışmayan bir söz dağarı olarak görme ayartısı söz konusu. Milliyetçilik, örneğin tabloid basının üzerine yansıtılabilir [project]; tabloid basının işçi sınıfına mensup okurlarını eğlemek için kullandığı jingoist dili kullanmadığı*mız* konusunda "kendimizden" emin olabiliri*z*. Ancak, eğer milliyetçilik yaygın bir ideoloji ise kendimizi bu ideolojiden bu kadar kolay bir şekilde sıyırmamalıyız. Uluslar yirminci yüzyılda savaşlarını yaparken, orta sınıflar ve entelektüel sınıflar ne destek vermede ne de kurban yoklamalarında diğer sınıflardan geri kaldılar.

Bu bölümde incelenen banal dalgalandırma/imleme örneklerinin çoğu "bizim" gazetelerimizden, sofistike merkez-sol basından alındı. Hususen örnekler, –düzenli olarak okumak için kişisel tercihim olan– *Guardian* gazetesinden geliyor. Bu gazete de, türünün diğer örnekleri gibi, banal milliyetçilik ideolojisinin kapsamının dışında kalmıyor. Karmaşık bir yurt deixisi sunum yapılarının içine işlemiş. Bu nedenlerle bir banal milliyetçilik araştırması "diğerlerinin" düşüncesizce bayrak sallamalarıyla alay eden itham edici bir ton içerisinde yürütülmemeli. Eğer amaç milliyetçi bilincin bayağı derinliklerini anlamaksa, aynı zamanda itirafkâr bir ton da gereklidir. Hayatî birçok noktainazardan milliyetçilik "burada", evin yakınındadır.

Plebisitler, Devletler ve Milliyetçilik

Ünlü bir sözünde Ernest Renan, "bir ulusun mevcudiyeti günlük bir plebisittir", der. Renan plebisit mecazıyla milliyetçiliğin psikolojik boyutuna dikkati çekiyordu. Uluslar mutlak bir vücuda sahip değillerdir; ancak "sarih şekilde ifade edilen bir ortak yaşamı sürdürme arzusu olmaksızın", ulus tarihten silinir. (1990, s. 19). Günlük plebisit mefhumu bir bilinçli istem psikolojisi telkin eder; Benedict Anderson'un daha sonraki tahayyül edilen topluluk fikrinin bir muhayyile psikolojisini gerektirmesi gibi. Bu açıdan Renan'ın yaptığı mecaz bir bakıma yanıltıcıdır; çünkü harfî anlamıyla burada bilinçli bir günlük tercih söz konusu değildir. Müesses bir ulusa mensup yurtdaşlar uluslarının varlığının sürmesi gerektiğine gün be gün karar vermezler. Öte yandan bir ulusun yeniden üretimi de sihirli bir süreç değildir. Burada bilinçli tercih ya da kolektif muhayyiledense bayağı ameliyeler etkendirler. Bir dilin düzenli kullanıcısı kalmayınca öleceği gibi, uluslar da var olmak için günlük kullanıma girmek zorundadırlar.

Plebisit mefhumu aynı zamanda milliyetçilik ve demokrasi arasındaki ilişkilere dikkat çeker. Renan'a göre ulus dayatılmaz tercih edilir: Eğer ulusun mensupları 'millet olma' fikrini bir kenara atarlarsa tüm ulusal topluluk işi yatar. Demek ki milliyetçiliğin –şeklen olmasa da, içkin olarak– popüler bir demokratik tarafı vardır. Demokratik ül-

kelerde ulusal seçmen kitlesi her birkaç yılda bir formel plebisîtlerde kolektif tercihini ifade etme şansına sahiptir. İki seçimin arasında kalan zamanda Renan'ın kastettiği türden günlük plebisitler alışıldık rutinlere dönüşürler. İnsanların kendilerini tanımlamalarını ve bu sayede kendilerini "halk" ["the people"] olarak yeniden üretmelerini sağlayan söylemsel alışkanlıklar bu rutinlere dahildirler. Liberal demokrasilerde seçmenler "Halk" ["the people"] olarak liderleri*ni* seçerler ve ulusal kader*leri*nin siyasî rotasını belirlerler.

John Shotter (1993a) kuvvetli bir kavrayışla milliyetçiliği "bir münakaşa geleneği olarak" (s. 200) tarif ediyor. Shotter'ın bundan kastı ulusların "biz kimiz?" sorusunun cevabı üzerine tartışma geleneklerine sahip olması. Rakip politikacılar ve birbirlerine karşı duran hizipler, ulusal seçmenlerine kendi farklı ulus vizyonlarını sunarlar. Ulus içerisinde siyasî münakaşanın gerçekleşebilmesi için bazı hususların münakaşanın haricinde kalması zorunludur. Farklı hizipler "kendimiz" hakkında nasıl düşünme*miz* gerektiği ve ulusal kaderi*miz*in ne olması gerektiği hakkında çeşitli argümanlar savunabilirler. Bunu yaparken kendi ulusal mekânındaki halkın, yani "bizim" gerçekliğimizi sorgusuz sualsiz kabul ederler. Klâsik retorik teorisinde *topos*, ya da retorik mekân, argümanın konusuna [topic] karşılık gelir. Müesses milliyetçiliğin retoriğinde her türlü münakaşanın ötesinde olan bir *topos* vardır. Sav ve temellendirme bir mekâna hasredilir –bir yurt– ve temellendirme sürecinin kendisi retorik olarak ulusal *topos*'u yeniden olumlar. Görüleceği üzere ulusal topografinin bu yeniden olumlanması *topos*'u yurt olarak dalgalandıran/imleyen küçük, bayağı süzcükler aracılığıyla rutin bir şekilde gerçekleşir.

Siyasî söylem uluslann günlük yeniden üretimlerinde önemlidir. Ancak bu, siyasetçiler büyük etkiye sahip şahsiyetler olduklarından değildir. Aslında birçok yorumcuya göre ulusal siyasetçilerin önemi giderek azalmaktadır: Kilit ekonomik kararlar ulus üstüdürler (Gidden, 1990; Held, 1989). Siyasetçiler önemlidir; çünkü elektronik çağda tanıdık figürlerdir. Çehreleri sürekli olarak gazetelerde ve televizyon ekranlarında görünür. Medya siyasî hitapları aktarılmaya değer haberler olarak görür; başkanların ve başbakanların sözlerine yer verir (Van Dijk, 1988a, 1988b). Daha önceleri siyasetçiler nüfusun sadece ufak bir kısmı tarafından görülen uzak figülerdi. Thomas Jefferson Kongre'de konuşmaktan dahi geri durmuştur; bir katip tarafından okunmak üzre yazılı mesajlar gönderirdi (Meyrowitz, 1986, s.279). Kathleen Jamieson'un işaret ettiği üzere çağdaş siyasetçiler, onsekizinci yüzyıldaki öncüllerinden farklı olarak, drafty kamusal alanlarda toplanan yüzlerce insandan oluşan dinleyici topluluklarına bağırmak zorunda değiller. İlk olarak radyo aracılığıyla ve şimdi de televizyon aracılığıyla, siyasî hitabette oldukça yeni olan samimî bir retorik kullanarak, yumuşak bir ses tonuyla milyonlara hitap edebilirler. Bu retorik kendi zamanına uyar; zira Bakhtin'in yazdığı üzere "Modern insan haykırmaz; konuşur." (1986, s. 132). Retorik ne anlama gelirse gelsin, amaç tartışılmaz. Siyasetçilerin sözleri günlük olarak milyonlara erişir; Neil Postman'ın ifadesiyle, çağdaş yaşam "bir şöhret olarak siyasetçi" nin ortaya çıkışına tanık oldu (1987, s. 36).

Şöhret asıl olarak ulusal siyaset aracılığıyla kazanılır. Devlet egemenliği modern siyasî yaşamın kurucu ilkesi oldu; tüm dünyada ve özellikle de batılı demokratik uluslarda, siyaset "devlet-merkezli" hâle geldi (Held, 1992; Magnusson, 1990; Walker, 1990). Anthony Giddens dünyadaki siyasî ve ekeonomik iktidar düzenleri arasında bir ayrım yaparken, ulus-devletlerin küresel siyasî düzenin başlıca aktörleri olduklarını öne sürer (1990, s. 71). Ekonomik düzenin aktörleri, siyasî düzenin ulusal ünleri aracılığıyla uluslar arası ün kazanan şöhretleriyle karşılaştırıldıklarında, gölgede kalan figürlerdir.

1844'de genç Benjamin Disraeli, Shrewsbury seçmenlerine çağrıda bulunurken, kendisini harekete geçiren saikler hakkında açıkça konuşur. Gençliğin masumiyeti ve yeni zamanların heyecanıyla şunları söyler: "Şöhreti seviyorum; halk nazarında itibarı seviyorum; ülkenin bakışları altında yaşamayı seviyorum." (alıntı Riddell, 1993, s. 14). Genç Disraeli'de daha sonra aşina olunacak bir figürün prototipi görülüyordu: Muhafazakârlık adına seçmenlere kur yapma işinden zevk alan kariyer siyasetçisi. Disraeli, caka yapma tutkusuna sahip bir siysetçinin pazar kasabasının ya da yörenin kontluğunun ötesine geçmesi gerektiğinin tabiî ki farkındaydı. Gerçek ödüller –taşra kasabası Shrewsbury'nin sokaklarında değil– ancak tüm ülkenin bakışları altında elde edilebilirdi. Hedefi ulusal bir şöhrete kavuşmaktı ve umit ediyordu ki Shrewsbury bu yolda bir basamak olacaktı.

Modern siyasî söylemin klişeleri hemen hemen tamamıyla ulusal sahneye yönelik olarak uyarlanmıştır. Shrewsbury'li, Hope'lu, Arkansas'lı yurtdaşları selâmlamak için özel bir retorik yoktur. Disraeli hitabına "Fellow Shrewsburians" ["Shrewsburyli hemşehrilerim"] diyerek başlayamazdı. Sadece bir yabancı olduğundan, hemşehri olmadığından değil; asıl neden, "Shrewsburian" tabirinin bozuk ses vermesidir. Dördüncü bölümde zikredildiği üzere, yeni başkan Clinton seçim zaferi hitabına "Amerikalı yurtdaşlarım" ["Fellow Americans"] diyerek başlayabilirdi; ama acaba yerel olarak "Fellow Hopefulls" diyerek başlayabilir miydi? Ulusal düzeyden farklı olarak ulusun yaşadığı pekçok yöre için, yer ve halkı ayırt eden hazır semantik karşılıklar yoktur.

Yeni bir devletin belirdiği durumlarda bile ulusal halkı ve yeri birleştiren âdetleşmiş [conventional] semantik, işe yarar bir retorik matriks oluşturur. Nelson Mandela, yıllar süren ırkçı oligarşinin ardından düzenlenen seçimlerde kazandığı zaferin akşamı, seçim zaferi hitabına konvensiyonel bir tarzda başladı: "Güney Afrikalı Yurtdaşlarım ["My fellow South Africans"] –Güney Afrika halkı" (*Guardian*, 3 Mayıs 1994). Daha sonra yeni Güney Afrika'yı tarif etmeye başladı: –"İnşa edebileceğimiz Güney Afrika". Ülke teşhis edilebilir ve hitap edilebilir biricik bir halka sahipti: "Çeşitli faklılıklara sahip olabiliriz; fakat, kültür, ırk ve gelenek zenginliğimizle ortak bir kaderi paylaşan tek bir halkız."

Konuşma şovence duygulara hitap etmiyordu; ama "bize", halka [the people], ülkeye [the country] ve ulusa [the nation] sesleniyordu. Ortak bir ulusal kimliğe atıfta bulunuluyordu. Bu sözlerin telâffuzu olağanüstü bir anı belirlemiş olabilirler; ancak

kullanılan sözcükler güven verici şekilde sıradandı. Radikal siyasetçi sisteme katılmıştı; başkan gibi konuşuyordu; haklarına hitab eden diğer başkanlar gibi milletliğin ciddî klişeleriyle konuşuyordu. 'Millet olma' ve demokrasinin eşzamanlı olarak kutlanması bir rastlantı değildi. Uluslar dünyasında demokrasi ulusal şekilde yapılanmıştır; oluşturduğu organizasyon ulusal sınırların içerisindedir; demokratik aktörler, uluslar ya da bunlara mensup olan, geleneksel olarak kendi tercihlerini yaptıkları ve demokratik olarak temsil edildikleri söylenegelen "halklar"dır. Bugün demokrasi ulusal yurtlardan başka yurt, başka temel tanımazmış gibidir.

Ulusa hitab eden siyasetçinin bir başka yönü daha zikredilebilir. Gelenek, siyasetçilere Aristo'nun "Atinalıları Atinalılara övmek" tavsiyesine uymayı emreder (*Rhetorica*, I, ix, 30; Aristo, 1909 edn). Hitab edilen ulusun retorik olarak methedilmesi gerekir. Konuşmacılar genel bir "biz"e atıfta bulunmak için Kenneth Burke'un (1969) özdeşleşme retoriği adını verdiği tekniği kullanarak, kendilerini övülen dinleyiciler grubuyla özdeşleştirmelidirler. Giden başkan Bush ve gelen Başkan Clinton, 4. bölümde görüldüğü üzere Amerikan ulusunu yüceltmişler, yeryüzündeki en büyük ulus olduğunu söylemişlerdi. Mandela da kendi halkını yüceltiyordu: "Sizler, ey halk! Bizim gerçek kahramanlarımızsınız." Eski bir *Punch* karikatürü, tutkulu Disraeli'yi, daha şık bir takım elbise için pejmürde kılıktaki Britanya aslanının ölçülerini alan bir terzi olarak resmediyordu (*Punch*, 7 Haziran 1849). Siyasetçiler sadece ülkenin bakışları altında yaşamazlar; ulusun kendini kendisine gösterirler [represent nation to itself]. Tahayyül edilen ulusal dinleyici kitlesine hitab ederken, ulusu şık esvaplarla bezerler, daha sonra da ulusun kendini zevkle seyretmesi için bir ayna tutarlar.

Eğer ulus-devlet siyasî söylemin temelini oluşturuyorsa, ulusu temsil etmeye çalışan siyasetçiler ulusun gözünde yer etmek için Disraeli örneğini takip etmeliler. Temsil [representation] mefhumu bu bağlamda doğrudan ve dolaysız bir anlama sahip değidir. Teoride iki anlam ayırt edilebilir; ancak siyasî pratikte bu iki anlam birbirlerinin içine geçer. İlk olarak "...adına bulunmak" [stand for] ve "...adına konuşmak" [speak for] anlamındaki "temsil" vardır. Hükümetler "ulusu" ya da "halkı" temsil ettiklerini, onun adına hareket ettiklerini ve bayrak salladıklarını öne sürdükleri zaman temsilin bu anlamı kastedilir. Disraeli Westminster Shrewsbury seçmenlerinin resmi temsilcisi [vekil] olmak istiyordu. Onların metonimik cisimlenişi olarak, parlementoda onlar adına konuşarak, onların menfaatlerini temsil edecekti, ya da öyle olmasını umuyordu.

Temsilin ikinci anlamı, bir resmin, bir sahnenin temsili olması anlamında, "göstermek" [depiction] tir. Çağdaş siyasî pratik içerisinde her iki temsil biçimi de birbirleriyle yakın bir ilişki içerisindedir. Siyasetçi ulus/halk *adına* konuşmak için, o ulus/halk'*a* konuşmalıdır. Bir taraftan temsil edilirken ["...adına bulunmak" ("stand for')] kendisine hitab edilen ulus, diğer tarftan da kendisine hitab edilirken temsil edilir ["gösterilir" (depict)]. En basit şekilde, ulusun menfaatleri için konuştuğunu ya da kampanya düzenlediğini ileri süren siyasetçi ulustan bahis açar. Açıkça "bize" hitab eden, "bi-

zim" menfaatlerimizi bildiğini iddia eden konuşmacı, aynı zamanda "bizi" "bize" gösterir; kasten ya da farkında olmadan, övgü dolu betimlemeler yapar. Bu bağlamda "temsilin" iki anlamı rastgele değildir; iki birbirinden belirgin şekilde farklı fiil dilsel bir tesadüf sonucunda birbiriyle karışmamıştır. Genel ve özel menfaat arasındaki ayrımı yutup telâffuz etmeyen hegemoni retoriği, bu iki tip temsil arasındaki ayrımı da yutar; telâffuz etmez. Belirli bir siyasî parti ya da siyasetçi, genel (ulusal) menfaati temsil ederken [onun adına konuşurken [speak for) [temsil edileni (adına konuşulanı) konuşmada temsil etmek [göstermek, tasvir etmek (depict)] zorundadır.

Sonuç olarak, ulusal bağlam üzerinde oturan, ulusun mecazî bakışları altında var olan ve temsil pratiğinde kullanılan siyasî söylem, tipik olarak milletliği dalgalandırır/imler. Bu dalgalandırma/imleme çaşdaş siyasetin alışılmış, "normal" koşulunun bir parçasıdır. Boş boğaz siyasetçilerimizin durmaksızın yaptıkları sözel arka plân müziğini şekillendirir.

Vatanseverlik Kartını Oynamak

Şayet dalgalandırma/imleme çağdaş, demokratik siyasetin genel koşuluysa, o zaman Nigel Harris'in yazdığı gibi, "Milliyetçilik hemen hemen tüm siyasî tartışmanın dilini ve çerçevesini sağlar." (1990, s. 269). Buna göre milliyetçilik hususî bir siyasî strateji değil, takip edilen hususî siyaset ne olursa olsun, tüm konvensiyonel stratejilerin koşuludur. Bu demektir ki, milliyetçilik popülist sağ kanat partilerin hususî startejileriyle bir tutulmamalıdır; çünkü bu, milliyetçi kabullerin etkinlik alanının genişliğini azımsamak olur.

Şüphesiz milliyetçi ya da vatansever hisler üzerine oynandıkları düşünülen strateji ve retorikler yok değildir. Bu stratejiler kendi tanınabilir retoriklerine sahiptirler. Önceki bölümde, Kasım 1982'de Muhafazakâr Partiye hitab eden Britanya Başbakanı John Major'ın yaptığı konuşma tartışıldı. Britanya'nın ayırt edici kimliğini kaybetmesine asla izin vermeyeceğini söylüyordu. Union Jack'i gönderden indirmeye yelteneceklere lânet okuyordu. Burada parti içi güçlüklere vatanseverce bir söylemle karşılık veren bir siyasetçi söz konusu idi. Muhafazakâr sağın Avrupa karşıtı öğeleri isyan bayrağı açma tehdidinde bulunduklarından, parti lideri vatanseverce gürültüler kopartarak partisine Britanya'nın egemenliğine hiçbir zaman ihanet etmeyeceği konusunda güvence veriyordu. Strateji apaçıktı; özellikle de tenkitçiler için. John Major'ın liderliği, geleneksel olarak Muhafazakârları tutan *The Times*'ın sabrını taşınyordu. Major'un konuşmasını takip eden sabah, gazete "Major vatanseverlik kartıyla zaman kazanıyor" manşetini taşıyordu (10 Kasım 1992). Muhafazakârları hiçbir zaman desteklememiş olan *Guardian*'da buna benzer bir tepki verdi: Manşeti, "Major vatanseverlik kartını oynuyor", idi.

John Major, Muhafazakârların 1994 Avrupa Parlementosu seçim kampanyasını bir gazetenin şu tanıdık ifadelerle tarif ettiği bir konuşmayla açtı: "Dün gece John Major

Muhafazakârların Avrupa stratejisini bayrakla sarıp sarmalamak üzere harekete geçti." (*Guardian*, 24 Mayıs 1994). Ulusun retorik bakışları altında, Major dinleyicilerine şu soruyu sordu: "Destek vermeyi düşündüğünüz parti Avrupa'daki her tartışmada Britanya'nın menfaatlerini her şeyin üstünde tutacak mı? Biz öyle yapacağız." Hegemoni sentaksı kullanılmaktaydı. "Biz" partiydi, "siz" ise ulusal dinleyici kitlesi: bir kimlikler kimliği ima ediliyordu. En çoşkulu alkışın konuşmacı ulusu ulusun kendisine övdüğü zaman geldiği aktarıldı:

İnanmaktayım ki bu ülke hâlâ dünyada yaşanacak en iyi ülke. Dört senede 60 ülke gördüm ve bir hafta sonu geçirmek için olsun bu ülkeyi hiçbirine değişmem.

"Bu ülke", "bizim" Britanyalı menfaatlerimizi temsil eden muhafazakâr partinin "biz" i tarafından temsil edilen "hepimizin" mekânıydı. Şayet bu kapsayıcı bir "biz" idiyse, o zaman bu "bizi"in kapsayıcılığı ulusal sınırların ötesine geçmiyordu. "Bizimkisi" bütün mekânların en tercihe şayanıydı; "onlarınki" –yabancılığın ve ötekilerin belirsiz bırakılmış dünyası– ise bir hafta sonu için dahi dikkate alınmaya değmezdi. "Burası" –bu kutlu ülke, bu kutlu toprak, bu kutlu krallık– evimizdi.

Vatanseverlik kartı vatanseverliğin erdemlerini açıkça öven sağ kanat partileri tarafından sıklıkla oynanır. Almanya'da Eylül 1993'de iktidardaki German rulig Hristiyan Demokrat ve Hristiyan Sosyal Birlik koalisyonu, bir sonraki sene de iktidarda kalmak için düzenlenecek olan kampanyada, vatanseverliğin çok geniş bir şekilde yer alacağını açıkladı. Parlamento grubunun lideri, hakkında gelecek seçimlerde Şansölye olacağı söylentileri dolaşan Wolfgang Schauble, şöyle bir beyanda bulundu:

Bir ulusal aidiyet duygusu içerisinde yeniden daha güvenli ve kendinden emin hâle gelmeliyiz...Vatanseverlik eski moda değildir. Babavatanımız çok daha fazla vatanseverliğe izin verebilir (*Guardian*, 15 Eylül 1993).

Vatansever babavatan mesajı tüm ülke sathınca kanepelerine ve kaplanmış koltuklarına kurulmuş şekilde televizyon seyreden bir dinleyici kitlesine verildi. Günümüzün siyasî âleminde vatan [homeland] kartı, ta vatanın evlerinin [homes] içine dek uzatılabilir.

1980'ler boyunca bu gibi mesajlar Reagan ve Thatcher'ın popülist retoriklerinde çok sık görülürdü. Reagan sık sık vatanseverce ödev çağrılarıyla eve, aileye ilişkin gönderneleri, dinsel imgeleri ve Birleşik Devletler'in evrensel iyilik adına konuştuğu iddiasını birbirleriyle meczederdi. Bunun bir örneği, Başkan'ın Nikaraguali *contras*'lara müdahele için destek istediği, ulusa Şubat 1988 tarihli hitabıydı (Ó Tuathail ve Agnew, 1992). Reagan "vadedilmiş toprak Amerika" imgesini kullandı: "Her şeye kadir olan Tanrı'nın, bu büyük ve iyi toprakları, "Yeni Dünya"yı, iki devasa okyanusun arasına yerleştirmiş olmasının bir hikmeti olduğunu sık sık ifade etmişimdir." Barışın nimetlerinden faydalandı*k* ve şimdi de "bizim aziz tutuğumuz özgürlükler için mücadele verenlere" destek vermeliy*iz*. Bunu "kendimiz", çocukları*mız* ve dünyanın tüm halkları için yapmalıy*ız*: Böylelikle "Amerika'nın hâlâ bir umut feneri, hâlâ ulusları aydınlatan bir ışık olduğunu gösteriyo olacağız." Retorikçi terzi ulusa ayna tutuyordu;

ulusu, kendisinin şeritli, yıldızlı, üç renkli esvabına tüm dünyanın hayran olduğunu tahayyül etmeye davet ediyordu.

Britanya'nın Margaret Thatcher'ı da başbakanlığı süresince sürekli olarak aynı aynayı kullandı. Falklands Savaşı boyunca ve daha sonra vatanseverlik retoriğinin boşakalsınması için ağzını açması yeterliydi. Önceki bölümde, Thatcher'in Falkland Savaşı'nın Britanya'nın hâlâ halis niteliklere sahip olduğunu gösterdiği mealindeki sözleri alıntılanmıştı. Değişmedik, diyordu; "Biz Britanyalılar her zaman olmuş olduğumuz gibiyiz: Kabiliyetli, cesur ve kararlı." (Barnett, 1982, s. 150). Ayrıca bir gazeteciye de şunları söylemişti: Yapmakla tanındığımız şeyleri hâlâ yapabildiğimiz için, "muazzam bir gurur, bir ferahlık vardı. " Şöyle devam etti: "Ricat etmekte olan bir ulus olmaktan kurtulduk aştık. Bunun yerine artık evimizdeki ekonomik savaşlardan doğmuş olan ve 8000 mil uzakta sınanan ve doğrulanan yeni bir kendine güven duygusuna sahibiz" (alıntı, Young, 1993, s. 280-1).

Tüm bu örneklerde ulus için övgü var; temsil edilmeye layık bir ulus olarak temsil ediliyor*uz* –en azından "siz" önerilen siyaseti takip ettiği(niz) sürece–. Reagan, Amerika'yı açıkça uluslar için bir ışık olarak övüyor; Thatcher, ulusun kendisinin liderliği altında bulduğu muazzam gurur ile gururlanıyor. Major hiçbir zaman ürkütülemeyecek olan Britanya'nın ruhunu övüyor ve överken de bu ruhu sahipleniyor. Schauble babavatan için vatanseverlik talebinde bulunuyor ve böylelikle de babavatanın vatanseverce bir sadakata layık olduğunu ima ediyor.

Bu çağdaş sağ populizm örneklerinin bir özelliği daha var. Hepsi tarihî şan ve şerefi yeniden kazanma ya da kaybetmeme iddiası ile geçmişe atıfta bulunuyor. Hepsinde de kaybetmek korkusu var. Major'ın 1992 konuşması, tehdit altında bulunan ve Major'un korumaya söz verdiği binlerce yıllık Britanya tarihine ve ruhuna atıfta bulunuyordu. Ülkesini dünyanın en iyisi olarak överken küçük "hâlâ" [still] sözcüğünü kullandı: *Hâlâ* en iyi yerdi; sanki ülkeyi bulunduğu ayrıcalıklı konumdan kaydırmak için bazı güçler seferber olmuşlardı. Schauble'ın iddası, vatanseverliğin modasının geçmiş olmadığı, *yeniden* sahiplenilmesi gerektiği idi. Reagan'a göre ise, Amerika *hâlâ* ulusların ışığı olduğunu göstermeliydi. Ve Thatcher da kendine güvenin *yeniden* kazanıldığı iddiasıyla kabarıyordu: Bu ulusun *hâlâ* o halis niteliklere sahip olduğunu gösterdi*k*; yapmakla tanındığı*mız* şeyleri *hâlâ* yapabiliyor*uz*. Geçmiş yeniden kazanılmalıydı. Şanlı yazgı*mız*dan ve değişmez kimliği*miz*den "bizleri" ayırmaya yeltenen düşmanlar bertaraf edilmeliydi.

Thomas Sheff, milliyetçilik retoriğinin çevresinde bir utanç duygusunun dolaştığına işaret eder (Scheff, 1995). Örneklerin tümü örtük olarak bir utanç hissine değinirler: Eğer geçmişimize layık olamazsa*k* –eğer değerli ulusal özümüzden koparsa*k*– o zaman utanç içinde kalırı*z*: Bir zamanlar yapmakla tanındığı*mız* şeyleri artık yapmıyor oluru*z*; binlerce yıllık mirası*mızı* bir kenara itmiş oluru*z*; artık uluslar üzerindeki ışık olmayı*z*. Utanç kolayca öfkeye dönüşebilir (Retzinger, 1991; Scheff, 1990). Vatanseverlik kartının retoriği mirası*mız*dan, ödevi*miz*den, yazgı*mız*dan kopma*mıza* yol açan-

lara karşı bir öfke uyanmasına sebep olur. Dışarıda, uluslar üzerine parıldayan ışığı söndürmeye çalışan ve bir zamanlar yapmakla tanındığı*mız* kahramanca işleri artık yapamayacağı*mıza* inanarak "bize" sataşan düşmanlar var. Üstelik en korkuncu, iç düşmanlara karşı duyulan bir öfkenin varlığı: Mirası*mızı* terkedecek olanlar, "bizi" utanç içerisinde bırakacak olanlar. Bu iç düşmanlar "biz" den olmaya layık değiller. Bu yüzden Thatcher, Falkland Savaşı vatanseverlik retoriğini, ana vatanda grev yapan madencilere doğrulttu: Grev yapmayı reddeden madenciler, "En halis Britanyalılar olduklarını söylemekle gururlandığımız" kimselerdi. (alıntı, Reicher, 1993). Körfez Savaşı boyunca Birleşik Devletler basını, başkana destek vermeyenleri vatansever olmayan düşmanlar olarak gösterdi (Hackett ve Zhao, 1994).

Kendi-övgüsünde [self-praise] tehlikeli bir öfke kol gezer; ancak kendini övmek zararsız derecede tanıdık görünür. Vatanseverce temsil için [representation/depiction] –konuşmacı ve dinleyiciler kendilerini tanıdıklarını ve kendilerini yeniden bulduklarını iddia edebilsinler diye– tanıdık steryotipler kullanılır. "Kabiliyetli, cesur ve kararlı": Kendimizi retorik aynada böyle görürüz. Steryotiplerin –özellikle– siyasî söylemin retorik klişelerinde kullanılmasıyla, hayal gücünü ve hayal gücü yoksunluğunu birleştiren bir karışım vücuda gelir; yurt hayal gücü yoksunu bir şekilde tahayyül edilir.

John Major, Muhafazakâr Parti konferansında vatanseverlik kartını göstermesinin hemen ardından yaptığı bir konuşmada, 50 yıllık bir zaman zarfında Britanya'nın "değiştirilmesi mümkün olmayan asli özellikleriyle" hayatta kalmayı sürdüreceğini söyledi. Yine kendisini eşsiz ulusal geçmişi koruyan kişi olarak takdim ediyordu; kaybetmek tehlikesine karşı ulusa güvence veriyordu. Mistik bir şekilde ulusal bütünü temsil eden asli nitelikleri sıraladı. İddia etti ki, Britanya "kontluk topraklarındaki uzun gölgeler, ılık bira, yenilmez yeşil banliyöler, köpek severler ve kriketçiler ülkesi olmayı sürderecek" (*Guardian*, 23 Nisan 1993). Hususî özelliklerin tüm ülkeyi temsil etmek üzere kullanıldığı bu metonimik steryotipler patlaması şahıs, kültür ve yer imgelerini birleştiriyordu: "bizim" halkımız, "bizim" yaşam tarzımız, "bizim" yurdumuz. Britanya sadece köpek severlerin ve kriketçilerin mekânı değildir; aynı zamanda yeşil ve uzun gölgelerin de yurdudur. Tüm buna benzer steryotipleştirmelerde olduğu gibi, temsil dışlamayı beraberinde getirir. Major'un tasvirleri fazlasıyla İngilizdir: İskoçya'da kriketin yokluğundan bahsedilmez. Verilen örnekler erkeklere özgüdür: Biradan ve kriketten bahseder, tatlı şeriden ya da örgü şişinden değil; bu şekilde Stuart Hall'ın (1991b) ulusal tipin her zaman bir İngiliz erkeği [English*man*] olduğu ve hiçbir zaman bir İngiliz kadını [Englishwoman] olmadığı yorumu doğrulanır. Major, banliyöden bahseder fakat şehrin içinden bahsetmez; kriket sahasından bahseder fakat futbol stadyumundan bahsetmez; köpek severden bahseder fakat işsizden bahsetmez. Major'un bahsettiği ülkede otoyollar, maden kuyuları ve camiler yoktur. Kurnazca bir biçimde kısmî ve seçici şekilde idealleştirilmiş bir Britanya bütünün yerine geçer. Hususî özellikler, değişmeden *(bu yeşillik, biranın bu sıcaklığı, kriket oynumuz)* geleceğe taşınması gereken özü temsil etmekteler. Başından sonuna değin örtük olarak bu

asli hususiyetlerin eşsiz olduklan kabul ediliyor: ulusu*muz*un, ülke*miz*in asli özelliklerine başka hiçbir yerde rastlanılmaz.

Bu şekilde konuşarak siyasetçi bir temsil sunmak üzere siyasî tahayyül yeteneklerini kullanıyor. Muhayillesi bütünüyle orijinal değil; Major yoğun fakat ironik olmayan bir şekilde George Orwell'ın ironik metinlerinden faydalanıyor. Retorik hayal gücü ediminin arkasında yatan üzerinde düşünülmüş siyasî strateji, konuşmanın "vatanseverlik kartı"nı oynuyor olarak teşhis edilmesine izin veriyor. Ancak, steryotiplerin kullanılması hayal gücünün tamamıyla zincirlerinden boşanmamış olduğunu göstermekte; çünkü steryotipleştirme tekrarı içerir. Barthes'ın (1983a) yazdığı üzere, her göstergede, kendisi bir tekrardan ibaret olan o canavar, yani steryotip uyur. Aşina olunan göstergeler müştereken tanınan ve bilinen bir "bizlik" manasını temsil etmek için kullanılırlar; üstelik kendilerine aşina olunduğundan, temsil edimi, hayalgücü yoksunu bir tahayyül içeren bir tekrarlamadır. Konuşma yazarları gece yanlarına değin mesai yapmış, imgelerin ahengini ölçüp biçmiş, imaları kamuoyu anketlerinin verilerine göre test etmiş olabilirler. Ancak yine de meşgul muhayyileleri, hayal gücü yoksunu bir aşinalık uğruna çalışır.

Eğer yurt retorik olarak temsil ediliyorsa (represented), o zaman bu şekilde harfî anlamda tekrar takdim ediliyor demektir [it is being presented again (or re-presented)]. Vatanseverlik bayrağının tanıdık motifi dalgalandırılır. Dalgalandırma/imleme, bu yönden her zaman için bir hatırlatma, bir yeniden takdim [re-present] ve bu yüzden de bir hayal gücü kısıtlamasıdır. Bundan daha fazlası, vatanseverlik kartı iç rahatlatıcı şekilde tanıdık olanın tehdit altında olduğunu ima eder. Tekrarın tekrar edilmesi artık mümkün olmayacaktır; aşinalık yabancılığa dönüşecektir. Şayet ulusal sınırların içinde ve dışında "bizi" yok etmeye çalışanlar karşısında ayağımızı yere sıkı basmazsa*k*, övülen halk artık övgüye değer olmayacaktır. Demek ki tekrar basit bir tekrar değildir. Diğer retorik potansiyelleri arasında, şu tanıdık canavarı da barındırır: Ulusal öfke için hodpesent çağrı.

Vatanseverlik Kartının Ötesinde

Vatanseverlik kartı hususî bir siyasî stratejiyi temsil eder; ancak çağdaş demokratik siyasetteki milliyetçiliğin bütününü teşkil etmez. Kimi zaman Margeret Thatcher gibi popülist sağ kanat siyasetçiler, kendi siyasetlerinin ve yanlızca kendi siyasetlerinin ulusun menfaatlerini merkez aldığını ileri sürerler. Ancak tüm bayraklar aynı canlılıkla sallanmazlar. Eğer Harris, milliyetçiliğin çağdaş siyasî söylemin çerçevesini oluşturduğunu söylerken haklıysa, o zaman milliyetçiliğin hariç tutulabileceği bir sıfır noktası bulunmamalıdır. Sağ kanat siyasetin vatanseverlik kartını oynamayı bırakması durumunda otomatik olarak milliyetçi olmayan bir siyaset ortaya çıkacak değildir. Bayraklar sallanmasalarda onlar, belirgin olmayan klişelerin alçak bayrak direklerine çekilmeyi sürdürüler.

Vatanseverlik kartını oynayanlar tanıdık steryotipleri kullanırlarken retoriklerini baştan yaratmazlar. Milliyetçiliğin tartışma geleneğine katılırlar; onu icat etmezler. Kim olduğu*muza*, nasıl olma*mız* gerektiğine dair hususî bir vizyonu savunuyor olabilirler; ancak ne "biz"i ne de "kendimizi" konumlandırdığı*mız* yurdu kendileri icat ediyor değillerdir. Clinton ve Bush'un seçim sonrası konuşmalarının Birlerşik Devletleri hemen hemen aynı şekilde temsil etmiş olması bir rastlantı değildir. Her iki aday da seçim kampanyaları boyunca aynı biçimdeki bayrakları sallayan kalabalıklara hitap etmişti. Clinton, Bush'un izlemiş olduğu dış siyasetten ayırt edilmesi güç bir dış siyaset izleyeceğini gösterecekti; Britanya'da İşçi Partisi Thatcher'ın Falklands siyasetini destekledi ve kendisi iktidara geldiğinde o da dışlayıcı bir göçmen siyaseti güttü.

Kampanya yürüten siyasetçiler, "vatanseverlik kartını" oynuyor olsunlar olmasınlar, ülkemiz/ulusumuz/halkımız hakkında benzer bayağılıkları telâffuz ederken işitilebilirler. Rodolphe Ghiglione (1993), sol kanat PASOK partisinin Yunan genel seçimleri boyunca mitinglerde yaptığı konuşmaların içeriğini inceledi. Kullanılan ifadelerin neredeyse %50'si "biz"le alâkalıydı; ya "biz, parti" ya da "biz, ülke". Diğer bir %25 tipik olarak "Yunanlılar" ya da "siz, Yunanlılar" oldukları söylenen "halk"a değiniyordu. Ghiglione benzer bir motifi Fransız sağ kanat siyasetçisi Jacques Chirac'ın başarısız olduğu başkanlık seçimleri kampanyası boyunca yapmış olduğu konuşmalarda buldu.

Birkaç milliyetçi klişe örneği daha verilebilir. Bunlar 1993'ün sonlarına doğru gazetelerde yayınlanan haberlerden alındı; ancak herhangi bir ülkede, herhangi bir önde gelen siyasetçinin herhangi bir konuşması da örnek olarak verilebilirdi. Kasım 1993'te, seçim galibi PASOK'un sözcüsü şu açıklamayı yaptı: "Yeni bir dönem başlıyor ve bu Yunanistan ve Helenizm için yeni ufukların belireceği bir dönem olacak." (*Guardian*, 11 Ekim 1993). Yeni Zelanda Başbakanı, kampanyasında "Kiwi ruhuna" atıfta bulunuyordu ve şunları öne sürüyordu: "Yeni bir ruh hâli, yeni bir iyimserlik var, Yeni Zelandalılar kabiliyetlerinden ve geleceklerinden eminler." (*Guardian*, 5 Kasım 1993). Kanada Başbakanı, umutsuz şekilde uğursuz geçen kampanyasında rakibinin "Kanada ruhunu" parçalayacağını iddia ediyordu (Guardian, 12 Aralık 1993). Bu haberlerin hiçbirinde siyasetçilerin vatanseverlik kartını oynadıkları öne sürülmüyordu. Haberlerin hepsi de, siyasetçiler tarafından kendilerine ve uluslarına değinmek için kullanılması beklenen, hatırda kalmayan standart steryotipleri aktarıyordu.

Popülist vatanseverler siyasî sağda daha baskın olarak bulunabilirler; fakat ulus-devlet seçim siyasetlerinin forumu olduğundan sol dahi ulusu temsil etmeye isteklidir. Sol kanattakiler Antonio Gramsci'nin "ulusal-popüler kolektif irade" dediği şeye başvururlar (1971, s. 131 bkz. Fiori, 1990). Gramsci'nin tabirinin kendisi, içinde bulunduğumuz yüzyılda sosyalizmin vizyonunun ne kadar millileştiğini göstermektedir. "Popüler iradenin" "ulusal" olarak yaşatılması için 'millet olma' duygusunun korun-

ması gerekir. Milletliğin edimsel ve âdetleşmiş mistisizmi Gramsci'nin tabirinde eleştirel olmayan bir şekilde kabullenilir.

John Major, ulusun ve partisinin önünde milliyetçilik kartını oynarken, İşçi Partili rakipleri de ulusun bakışlan altında bir yer edinmeye çalışıyorlardı. John Smith, İşçi Partisi konferansına 1993'ün sonbaharında parti lideri olarak hitap ederken, "Muhafazakâr Britanya'yı" "İşçi Partisi Britanyasıyla" karşılaştırdı: "Tory Britanyası'nda öfkeli ve hayal kırıklığına uğramış bir halk, geleceğimize olan güvenini kaybetmek üzere.". Buna karşılık, "İşçi Partisinin Britanyası, yeni olanaklar için kapıyı ardına kadar açan kendinden emin bir toplum olacak; geleceğe bakan bir toplum." (*Guardian*, 29 Eylül 1993). 'Millet olmak' ve "biz" geleneksel şekilde dalgalandırılıyor/imleniyordu ve "toplum" ulusla bir tutuluyordu.

Takip eden sene İşçi Partisi konferansına yeni lider Tony Blair tarafından hitap ediliyordu. Konferans zamanında İşçi Partisi ulusal gazetelerde ilânlar yayınlatıyor, taraftarlarını partiye katkıda bulunmaya çağırıyordu. Bu ilânlar Blair'in kaleme aldığı yedi cümlelik bir mesaj taşıyorlardı. Cümlelerin üçü "Britanya"ya değiniyordu: "İşçi Partisi'nin Britanya vizyonu... Bir işçi partisi hükümeti (şöyle, şöyle) bir Britanya yaratacak... Eğer bu Britanya'yı yeni baştan kurma niyetine siz de ortak olursanız". Dördüncü bir cümle "ülkemize" atıfta bulunuyordu: "Ülkemizi yeniden kuracağız..."

Blair konuşurken Partinin konferans sloganını taşıyan bir fonun önünde duruyordu; slogan şuydu: "Yeni İşçi Partisi, Yeni Britanya". Blair'in konuşması basın tarafından bir bayrak sallama egzersizi olarak nitelenmemişti. Sosyalizm hakkındaki beyanları ve "topluluk" (community) üzerine fikirleri daha çok dikkat çekmişti. Retorik, podyum ikonografisiyle birlikte bir kimlikler kimliğine işaret ettikçe "ulus" ve "topluluk" arasındaki fark sürekli olarak retorik şekilde telâffuz edilmeden yutuldu. Ulusal temsilin (representation;depiction/standing for) bütün öğeleri orada hazırdı; çünkü mesajın altını 'millet olma' çiziyordu. "Biz", "bizim ülkemiz", Britanya, "Britanya halkı", "ulus" hem kendilerine hitab edilenler hem de kendilerine atıfta bulunulanlardı. Lider şöyle diyordu: "İşçi Partisi tüm Britanya halkını temsil etmeye yeniden muktedir" (İşçi Partisi tarafından dağıtılan konuşma metni, 4 Ekim 1994).

Narsis'in aynası kendisinden bahsedilen, temsil edilecek olan ulusal dinleyici kitlesine tutuluyurdu. Blair "Britanya halkı büyük bir halktır;" diyordu ve şöyle devam ediyordu, "biz bir hoşgörü, yenilik ve yaratıcılık ulusuyuz" ve "büyük bir tarihe ve kültüre sahibiz.". Hatta bir biyolojik milliyetçilik yankısı dahi vardı: "doğuştan gelen bir adil oyun duygusuna sahibiz.". Ancak tam anlamıyla mükemmel değiliz: "Eğer bir kusurumuz varsa o da uyandırılmazsak işleri oluruna bırakmamız." Elbette şimdi uyanma vaktiydi. Lider, "Kendisiyle gurur duyan bir ulus kurmak istiyorum" diyerek dinleyicileri final için uyandırdı: "Partimiz: Yeni İşçi Partisi. Görevimiz: Yeni Britanya. Yeni İşçi Partisi. Yeni Britanya." Alkış. Alkış.

Çağdaş siyasetin retoriğinde sürekli olarak yapıldığı üzere burada da 'millet olma' dalgalandırılıyor/imleniyordu. Tekrar ve tekrar şöhretli siyasetçiler –demokratik tayfın

ister sağında ister solunda bulunsunlar– cümlelerini, paragraflarını ve sahne fonlarını ulusun ismiyle süslerler. Orada ulusun ismi bir işaret, bağlam ve potansiyel olarak asılı durabilir. Bu tanıdık sözcükler havada asılı duran bayraklar gibidirler. Atmosferdeki bir değişiklik onları kolayca harekete geçirir. Ufak bir öfke esintisi ve işte hışırdamaya ve dalgalanmaya başlamışlar.

Yurt Deixisi

Siyasî söylemdeki dalgalandırma/imleme önemlidir; çünkü siyasetçilerin sözleri sürekli olarak kitlesel bir dinleyici topluluğuna aktarılır. Bu süreçte klâsik hitabın sınırları aşılmıştır. Dinleyici toplulukları artık konuşmacıyı dinlemek üzere konuşmanın yapıldığı yerde fiziksel olarak hazır bulunanlarla sınırlı değildirler. Goffman (1981), "onaylı dinleyici topluluklarıyla", onaylı dinleyici topluluğuna hitaben söylenmiş olanlara kulak misafiri olanları birbirinden ayırır. Çağdaş siyasî söylemde çeşitli dinleyici toplulukları arasındaki farklar gittikçe belirsizleşir. Siyasetçiler hâlâ platformların üzerinden kendilerini dinlemek üzere toplanmış dinleyici topluluklarına hitab ederler; ancak aslında daha geniş bir dinleyici topluluğu tarafından duyulmayı hedeflerler ve aynı zamanda onlara da hitab ederler. Taraftarlarından oluşan bir dinleyici topluluğuna hitab eden siyasetçiler alkışlanmayı beklerler; bu sayede retorik başarıları ulusal olarak yayınlanmış olur (Atkinson, 1984; Heritage ve Greatbach, 1986). Uzak mesafelerle iletişimin elektronik çağında, sadece hitab tarzı değişmekle kalmaz (Jamieson, 1988); ufak sözcüklerden oluşan karmaşık bir deixis vardır. "Biz" konuşmacı ve dinleyici topluluğu arasında bir özdeşlik oluşturmak için kullanılabilir; ancak bu dinleyici topluluğunu kimlerin teşkil ettiği doğrudan bir şekilde açık değildir. Deixisin bu müphemliği içinde ufak sözcükler yurdu dalgalandırabilir/imleyebilir ve onu dalgalandırırken/imlerken yurt bir evi andırır.

Deixis, bir çeşit retorik işaret etmedir; zira dilbilimcilere göre "deixis, cümlelerin, içinde söylendikleri bağlamın çeşitli yönlerine nasıl bağlı bulunduklarıyla ilgilidir" (Brown ve Levinson, 1987, s. 118). "Ben", "siz", "biz", "burası" ya da "şimdi" gibi sözcükler genellikle deictic olarak kullanılırlar (Mühlhäusler ve Harré, 1990). "Şimdi" sözün söylendiği ana ve "burası" sözün söylendiği yere atıfta bulunur. "Ben", "siz" ve "biz", söylenen sözü konuşmacının ve hitab edilenin dolaysız karşı karşılığına bağlar (Harré, 1991). Deictic şekilde söylenen sözü anlamak için, dinleyiciler sözü konuşmacının konumuna göre yorumlamak durumundadırlar; konuşmacıyı yorum evreninin merkezine oturturturlar: "Ben" konuşmacıdır, dinleyiciler de kendilerini "siz" olarak tanırlar ve "biz" ise sıklıkla, birlikte bir bütün oluşturuyor olarak değinilen konuşmacı ve dinleyicilerdir. Kimi dilbilimciler deixisin ünlemleri ve mecazları da işin içine katan karmaşık bir şey olduğunu öne sürerler (Wilkins, 1992). Bir konuşmacının başkasının sözlerini aktardığı aktarılmış konuşmada "burası" ve "şimdi" sözleri aktarılan konuşmacının bağlamına atıfta bulunuyor olabileceğinden, deixis daha da karmaşık

bir hâle gelebilir (Fleischman, 1991; Maynard, 1994). Deixis, konuşmalardaki sıklığına ve önemine karşın, dilbilimciler tarafından "büyük ölçüde araştınlmadan bırakılmış" bir konudur (Mühlhäusler ve Harré, 1990, s. 57).

Dilbilimcilerin çoğu yüz yüze konuşmayı deixisin ilksel formu olarak alırlar. Bu gibi konuşmalarda, "ben", "sen", "biz", "şimdi" ve "burada" genellikle sorunsuzdur. Normalde kimin konuştuğu, kime hitab edildiği, konuşmanın nerede ve ne zaman gerçekleştiği aşikârdır. Deictic sözcükler, somut olarak hazır bulunan şeylere işaret ederler: Konuşmacılann hazır bulunduğu şimdi ve burası. Çağdaş siyasî söylemde deixis daha karmaşıktır. "Biz" basitçe konuşmacıya ve hazır bulunan dinleyicilere işaret etmez: "Biz", partiye, ulusa, tüm makul insanlara ve buna benzer birçok kombinasyona karşılık geliyor olabilir (Fowler, 1991; Johnson, 1994; Maitland ve Wilson, 1987; Wilson, 1990). Şayet "biz" dinleyici topluluğuna atıfta bulunuyorsa, dinleyici topluluğu fiziksel olarak konuşmanın yapıldığı yerde hazır bulunmuyor olabilir; o zaman topluluğun "tahayyül edilmesi" gerekir (Hartley, 1992). Dinleyicilerin (audience) bulundukları farklı yerlerden televizyon ve radyo aracılığıyla konuşmayı dinleyenler oldukları dahi tahayyül edilemez. Kendilerini retorik şekilde ulusun bakışlan altında konuşuyor olarak takdim eden siyasetçiler, bütün ulustan kendi dinleyici toplulukları olarak söz ederler; ancak aslında sözlerinin ulusun kulaklannın ve gözlerinin ancak belli bir yüzdesine erişebileceğinin ve aynı zamanda kendilerine "dinleyiciler" olarak atıfta bulunulmayan başkalannın da bu sözlere kulak misafiri olabileceğinin farkındadırlar. Schauble, "daha güvenli hâle gelmeliyiz" demişti: "Biz", sözlerini dinleyebilecek ya da okuyabilecek durumda olan herkese atıfta bulunuyor değildi; "biz" ile "babavatanımıza" ait olanların tümü kastediliyordu. Mandela, bir bütün olarak değindiği ulusa açıktan hitab ederken "biz tek bir halkız" diyordu; ama dinleyicilerinin arasında sözlerine kulak misafiri olan dünyanın da bulunduğunun farkındaydı (konuşmasının bir noktasında şöyle bir hitapta bulundu: "Güney Afrika halkı ve izlemekte olan dünya").

Yurt deixis'i ulusal "biz"den bahseder ve "bizi" yurdu*muz*un içine yerleştirir. "Bu" kelimesi sıklıkla deictic olarak mekânı belirtmede kullanılır. "Bu oda" ya da "bu masa" yüz yüze konuşmada doğrudan bir şekilde belirtilebilirler; buna rağmen böyle durumlarda dahi retorik olarak basit bir işaret edişten daha fazlası söz konusudur (Ashmore at al., 1994). Ancak "bu ülke" parmakla işaret edilebilecek bir şey değildir: Neye işaret edilecek? Televizyon stüdyosundaki ya da kürsüdeki konuşmacının işaret edebileceği herhangi bir nesne yoktur. Ülke bağlamın bütünüdür; herhangi bir konuşmacının veya dinleyicinin hususî konumlarının ötesine uzanır ve bu sebeple konuşmacının (veya dinleyicinin) kendi hususî konumu olarak kendisine işaret edilemez.

John Major "*bu* ülke hâlâ dünyann en iyi ülkesi" demişti, ve Tony Blair, "kendi liderliği altında *bu* ülkenin yalıtılmasına ya da Avrupa'da geride bırakılmasına" asla izin vermeyeceğine söz vermişti. Bush ve Clinton seçimin galibinin belirlendiği gece retorik olarak aynı yöne işaret ediyorlardı. Clinton, "*bu*, dünya tarihindeki en büyük

ulus"a ve Bush, "*bu*, dünyanın en büyük ulusu"na işaret ediyordu (vurgular bana ait). Bu ulus/bu ülke: örneklerin hiçbirinde *bu*nun hangi ulus/ülke hakkında olduğuna dair en ufak bir müphemlik bulunmaz. Bu "bu", kendisinden bahsedilen, görülmeyen ve görülemez olan dinleyicilerin mekânıdır (ya da en azından dinleyicilerden bu ulusa mensup oldukları kabul edilenlerin mekânı); bir topluluk olarak tasavvur edilen "biz"in ulusal mekânı olarak zikredilir. Kullanılan sözcük oldukça somut görünüyorsa da ("bu masa" ya da "bu oda" daki gibi) bütünlüğü içerisinde kavranamaz ve coğrafî bir yerden daha fazlası olan bir şeye işaret etmektedir. Rutin cümlelerin rutin retoriklerini sürdürmesi için bu yerin hayal gücü yoksunu bir şekilde tahayyül edilmesi ve milletliğin varsayımlarının kabul edilmesi gerekir. Bu rutinlik sayesinde ulus olağanlaştırılmayı, âdetleştirilmeyi sürdürür.

Birçok yönden daha âdetleştirici olan ve hiçbir mecazî işaret etme içermediğinden hiç de deictic'miş gibi görünmeyen başka bir deixis formu daha vardır. Tarif edatı [definite article] "bu/bizim" ülkeye ve onun sakinlerine atıfta bulunmak için kullanılabilir. Ülkenin tabirlerin atıfta bulunduğu yer olarak belirtilmesi için isminin zikredilmesi gerekmez. Tony Blair "Across *the* nation" diyordu; Mandela temsil aynasını tutarak övgüde bulunuyordu, "you, *the* people, who are our true heroes"; Disraeli "ülkenin bakışları altında yaşamak" ("live in the eye of *the* country") istiyordu. Hangi ülke? Hangi halk? Hangi ulus? Başka hiçbir tarife gerek yok: (tarif edatı) Ulus *bu* ulustur (*the* nation is *this* nation), "bizim" ulusumuz.

Bu deixis işini göze batmadan görür; bayrağı o kadar gösterişsiz bir şekilde direğe çeker ki yazar ya da konuşmacı tarafından dahi farkedilmez. İsminin zikredilmesini bırakın ulusun ima edilmesine dahi gerek yoktur. Pierre Archard (1993), bir Britanya gazetesindeki bir cümleyi çözümledi: "Hükümet baskısı üniversiteleri aldıkları öğrenci sayısını dramatik bir şekilde arttırmaya itti". Archard'a göre kendisine işaret edilmese de metnin çerçevesi ulustur: "Britanya sürüp gitmekte olan söylemin evrenidir", " 'biz' sözcüğü kullanılmasa da ve bu evrene ilişkin herhangi bir nokta belirtilmese de" (s. 82). Rae ve Drury, (1993) "ekonomi" tabirinin gazetelerde kullanılış biçimine ilişkin bir çözümlemelerinde, örtük bir ulusal çerçevenin ve örtük bir "biz"in varlığına işaret ederler: (tarif edatı) Ekonomi "bizim" ekonomimizdir [*the* economy is "our" economy]. Deixis işaret etmenin kabalığına gerek duymadan da iş görebilir.

Guardian, John Major'un Avrupa'ya ilişkin olarak bayrak sallaması haberine şu sözlerle başlamıştı: "Başbakan dün Torie'lerin Avrupa seçimleri kampanyasının ilk büyük konuşmasını yapmak üzere duyurulmadan Bristol'e geçti" ("The Prime Minister slipped into Bristol...") (24 Mayıs 1994). Cümle retorik bir şekilde ardından asıl hikâyenin gelmesi için gerekli zemini hazırlar. İlk sözcük ise (the) dikkatleri hiç kendi üzerine çekmeden zemin hazırlığı için gerekli olan zemini hazırlar. Kendisini hiç duyurmadan cümlenin içinde geçiverir: *The* Prime Minister [(tarif edatı) Başbakan]. Bu herhangi bir başbakan değildir: "Ülkemizin" (ülkeninin) başbakanıdır [it is *the* prime minister of "our country" (*the* country)]. Ancak "ülkemiz" sözcüğü hazfedilir; gereksiz-

dir. Tarif edatı deixisi gerçekleştirir; Britanya'yı okurun ve yazarın ("bizim") ortak evreni olarak belirtir.

Deixis'in bu formu, yurdu (homeland) dalgalandırırken/imlerken, onun evimsi (homely) bir anlamı yedeğine olmasına yardım eder. İfadeler bağlamlar tarafından basitçe belirlenmekle kalmazlar, aynı zamanda bu bağlanılan yenilerler (Heritage, 1984); Linell, 1990; Nosinger, 1991). Örneğin, "ev" ("home") bir fiziksel mekândan daha fazlasıdır. İyi bilinen bir deyimin ifadesiyle, bir mesken bir ev değildir ([a house is not a home). Meskeni eve dönüştürmek, onu "evsel" kılmak ve onu bir evsel yaşam mekânı olarak belirlemek için, hususî bir davranış tarzı ve söylem gereklidir (Csikszent-mihalyi ve Rochberg-Halton, 1981; Dittmar, 1992). Evin üyeleri evde rahat, "evsel" bir şekilde konuştuklarından, ev, evsel mekân olarak yenilenir: "Evde" olmak (being "at home") bu yüzden bir ev yapmak [home making] şeklidir.

Yurtta konuşmak da bununla aynıdır. Tarif edatının deictic kullanımı da "yurt yapmak" olarak tarif edilebilir, çünkü evsel, ev yapan tarzda bir konuşmanın farklı bir düzeydeki karşılığıdır. Bir evde, evin sakinlerinden birinin diğerine "it's in the kitchen" ("mutfakta") dediğini düşünün. Konuşmacı mahallelerinde yüzlerce başka mutfağın bulunduğunu bilmektedir. Ancak bu bağlama uygun düşen sadece bir mutfak –*the* kitchen– vardır. Bütün evren evin sınırları içerisine çekilmiştir; burada öteki mutfakların "öteki" olarak hususiyetle belirtilmeleri gerekir: "my brother's kitchen" ("kardeşimin mutfağı") ya da "the kitchen on the cover of the magazine" ("derginin kapağındaki mutfak"), mutlak eşsizliği içerisindeki "*the* kitchen" değildir. Sıradan bir söz olan "the kitchen" [veya "the living room" ("oturma odası") ya da "the stairs" ("merdivenler")] sadece evin sınırlarını konuşmanın bağlamı olarak telâki edilmekle kalmaz, aynı zamanda bu evsel bağlamı yeniler. "The Prime Minister" tabiri de aynı şekilde işler. Ev dili ile yurt dili arasında bir paralellik vardır. Fransız filozof Gaston Bachelard, *The Poeticse of Space* kitabında çocukluğumuzun evinin "kelimenin tam anlamıyla gerçek bir kozmos, bizim ilk evrenimiz" olduğunu söylemişti. Daha sonra içinde oturulan tüm mekânlar bu "ev mefhumunun özünü taşırlar" (1969, s. 4-5). Ulusal mekân belirgin şekilde bu izi taşır; sınırlarının içerisinde sıcak ve rahat, tehlikeli dış dünya karşısında güvenli bir evsel mekân olarak tahayyül edilir. Ve "biz", bu yurtta yaşayan ulus, "kendimizi" kolayca bir aile olarak tahayyül edebiliriz. Şayet ulusal yuva evsel olmalı ise, bunu "biz" sağlamalıyız. Bunu sürekli, bilinçli bir çaba ile başaramayız. Yurtta kendi evimizde olmak için, rutin ve bilinçsiz bir şekilde ev-yapıcı [home-making] dili kullanma*mız*, günlük olarak bu dilin ortamında yaşama*mız* gerekir. Deixis'in ufak, farkına varılmayan sözcükleri bu açıdan önemlidir. Ulusal kapının dış dünyaya karşı kapatılmasına yardımcı olurlar. "The" (tarif edatı) kapıyı "this" ("bu") den daha sıkı bir şekilde kapar. Nasıl "biz" ("we") bir "onlar" ("them") gerektiriyorsa, "bu ülke" ("this country") de genellikle kendine karşıt bir "öbür ülkeler" ("those countries") gerektirir. Major "bu ülkenin" hâlâ dünyadaki en iyi ülke olduğunu öne sürerken "bu ülkeyi", bir hafta sonu dahi geçirmek istemediği öbür yabancı ülkelerle karşılaştırıyordu.

Blair'in "bu ülke"si, –gerilerinde bırakılabilecek ya da kendilerinden tecrit olunabilecek– Avrupa'nın geri kalan ülkeleriyle ilgili olarak zikrediliyordu. Bush ve Clinton, "bu ülke, dünyanın en büyük ülkesi" derlerken örtük olarak bütün öbür daha küçük ülkelerle yapılan bir karşılaştırmayı ima ediyorlardı. Ama "the nation" (ulus) –"the president"ıyla yahut "the economy"siyle yahut hatta "the weather"ıyla– böyle bir karşılaştırma içine girmez. "Bizim" olan sanki nesnel dünyaymışçasına takdim edilir: The, o derece somut, o derece nesnel, o derece tartışmasızdır. İfade tarzı, bütün bu bakımlardan vatanseverce bayrak sallamadan farklıdır. Bağlam [the context] olarak konulduğundan, yurt, hem hazır ve nazır hem de farkına vanlmazdır. Yurt-yapan [homelandmaking] tabirler düzenli olarak kullanıldıklarında, "bizlere" "düşüncesizce" [unmindfully] kim olduğu*muz* ve nerede olduğu*muz* hatırlatılır. İsmimiz anılmadan kimliklendiriliriz. Ulusal kimlik, bu şekilde, rutin bir konuşma ve dinleme biçimidir; ön kapıyı kapatan ve sınırlan mühürleyen bir yaşam şeklidir.

Günlük İnceleme

Bu noktada bir itiraz yapılabilir. Burada ana hatlarıyla tartışılan retorik dalgalandırma/imleme ve deixis formlan, profesyonel siyasetçilerin söylemleriyle sınırlı olabilirler. Aynca günümüzde vatandaşlar siyasetçilerin sözlerine karşı ilgisiz kaldıklarından, bu gibi dalgalandırmalar/imlemeler hususî bir öneme sahip değildirler. Dinlemeyen kulaklara düşen sözler olarak kalırlar. Bu itiraz milletliğin bayağı dalgalandırılışının/imlenişinin olağanüstü ve siyasetle sınırlı bir şey olmadığının gösterilmesi için bundan başka kanıtlara ihtiyaç olduğunu gösteriyor. Eğer milliyetçilik banal bir şekilde "âdetleşiyorsa", o zaman bu gibi dalgalandırmalann/imlemelerin –sadece siyasetçilerin aktarılan sözlerinde değil– sürekli olarak medyada mevcut bulunmaları gerekir.

Bunu sistematik bir şekilde gösterebilmek için belirli sayıda ülkede kitlesel medyanın çeşitli formlarından ve kitlesel kültürden uzun bir zaman dilimini kapsayan bir örneklendirmenin ortaya konması gerekir. Ulusal bayramlara ya da yoğun seçim kampanyalarına denk gelmeyen günlerdeki dalgalandırma/imleme oranı özellikle ilgi çekici olacaktır. Burada böylesi bir sistematik kanıt yerine, örnekleyici bir günlük inceleme sunulmaktadır. Bu inceleme tek bir ülkede, tek bir medya formunda, tek bir gün içerisinde görülen dalgalandırma/imlemeye bakacaktır: 28 Haziran 1993 tarihli Britanya ulusal gazeteleri.

Hiçbir zaman –ve aslında hiçbir yer– bütünüyle "olağan" olarak nitelenemez. Tüm Birleşik Krallık'ta, 1990'lann ilk döneminde, ulusal kimlik meselesi fazlasıyla siyasî bir mesele idi. John Major'ın Muhafazakâr hükümeti, Margaret Thatcher'ın serbest pazar ekonomisi ve popüler, ulusal otoriterlik kanşımı siyasetini sürdürmekteydi (bkz. Hall, 1988a, 1988b; Jessop yay. hz., 1988, Thatcherizm analizleri için). Kuzey İrlanda'da sürüp giden anlaşmazlıklardan ve Ayrılıkçı İskoçya Milliyetçi Partisinin sağladığı sabit siyasî destekten tamamıyla ayn olarak, Britanya'nın Avrupa Topluluğu ile

sürdürdüğü kolay olmayan ilişkiler Muhafazakârları bölüyordu. Avrupa karşıtı kanadı sakinleştirmek için Major, daha önce görüldüğü üzere, vatanseverlik kartını oynadı; ancak daha geniş dinleyici kitlesi üzerinde bunun pek fazla etkisi olmadı. 1993 ve sonraki sene boyunca, kamuoyu araştırmaları Britanya Hükümetinin ve hükümetin liderinin popülerliklerinin rekor düzeyde alçak değerlere düştüğünü gösterdi. Öte yandan, –göçmenler ve Avrupalı "ötekiler" hakkında endişelenmek formundaki– vatanseverlik kartının Muhafazakârların 1992'de peş peşe gelen dördüncü seçim zaferlerini kazanmalarına yardım etmiş olabileceğine dair bazı inandırıcı kanıtlar var (Billig ve Golding 1992; daha genel olarak bkz. Layton-Henry, 1984; Van Dijk, 1993). Genel anlamda, Haziran 1993'te Britanya'nın siyasî bağlamında, gündemi eğemenliğe ilişkin bazı meseleler işgal ediyordu.

Tarihsel olarak Britanya, dünyanın ikinci en yüksek gazete okuru sayısına sahip ülkesidir (Bairstrow, 1985). British National Attitudes Survey'e göre, bunda bir azalma eğilimi olsa da, nüfusun kabaca üçte ikisi haftada en az üç kez gazete okur (Jowell yay. hz., 1987, 1992). Diğer ülkelerde olduğu gibi Britanya'da da gazeteler nüfusun önemli bir bölümü için başlıca haber kaynağıdır (Sparks, 1992). Sabah basını esasen ulusal, akşam basını ise yereldir. İnceleme için en büyük on günlük-ulusal gazete seçildi. Bu gazeteler geleneksel olarak üç pazar grubuna ayrılırlar: "sansasyonel tabloidler" –hedef kitleleri temel olarak işçi sınıfı olan *Daily Star*, *Daily Mirror* ve *Sun*; "Saygın" taboidler– *Daily Mail*, *Daily Express* ve *Today*; ve "ağırlar" ["heavies"] ya da geniş yapraklılar [broadsheets] – orta sınıfa hitab eden, *The Times*, *Guardian*, *Daily Telegraph* ve *Independent*.

"Tabloid" ve "geniş yapraklı" tabirleri sadece gazetelerin sayfa boyutlarına atfen kullanılmaz; gazetenin kendi okuru hakkında sahip olduğu fikre atıfta bulunurlar. Tabloid ve geniş yapraklı arasındaki ayrım siyasî bir ayrım değildir; çünkü bu ayrım editoryal siyasî bağlılıkları boydan boya kateder. Siyaset itibarıyla *Mirror*, geleneksel olarak İşçi Partisini destekler. *Today*, *Guardian* ve *Independent* da merkez sol olarak tarif edilebilirler. Hem gazete sayısı olarak hem de okur sayısı olarak çoğunluğu oluşturan geri kalanlar ise Muhafazakâr Parti'yi desteklerler. Gazetelerin mülkiyeti de tabloid/geniş yapraklı ayrımı ile örtüşmez. Rupert Murdoch'un News International'ı tabloid *Sun* ve *Today*'le birlikte, *The Times*'a sahiptir.

Audit Bureau of Circulation'a göre bu on gazetenin o zamanki ortalama toplam satışları 12 900 000 idi (*Guardian*, 12 Temmuz 1993). 1993'ün ilk altı ayı için günlük ortalama üç buçuk milyondan daha fazla nüsha ile *Sun* en popüler gazete idi. Onu ortalama olarak bir milyonun biraz altında sayıda kopya satan *Mirror* izliyordu. Ancak The British Social Attitudes Survey'e göre, *Sun*'ı okuduğunu söyleyenler (ya da kabul edenler) *Mirror*'ı okuduğunu söyleyenlere göre daha azdı (Jowell yay. hz., 1992). Günlük inceleme için seçilen on gazetenin satışları İngiltere ve Galler'deki ulusal gazete satışının %97'den daha fazlasını oluşturuyor (Monopolies and Mergers Commision, 1993). Günlük incelemeye dahil edilmeyenlerden biri olan *Financial Times* büyük bir

yurtdışı okur kitlesine sahip (Sparks and Campbell, 1987). Britanya içindeki satışı, Britanya'daki gazete satışlarının sadece %1,3 oluşturuyor; diğer bir %1,3'ü ise komünist *Morning Star*'ın ve yarış basınının, *Sporting Life*'ın ve *Racing Post*'un satışlarının toplamı oluşturuyor (Monopolies and Mergers Commission, 1993).

Britanya basını, teknik olarak, bütün Britanya için tek bir edisyonun yayınlanması anlamında ulusal değildir. Bazı gazeteler İskoçya için editoryal olarak bağımsız, ayrı edisyonlar yayınlarlar. *Mirror* örneğinde, İskoç edisyonu kendi ismine dahi sahiptir: *Daily Record.* Aynı zamanda İskoçya'nın, günlük taşra gazetelerinden ayırt edilmek üzere kendini ulusal bir gazete olarak takdim eden kendi gazetesi de vardır: *The Scotsman.* Kuzey İrlanda'nın da kendine ait bir basını vardır. Bu bakımdan Britanya basını, "Britanyalı" olarak tarif edilen daha birçok şeyde olduğu gibi, İngiliz temellidir. İngiliz edisyonları üzerinde yoğunlaşıldığı hâlde Günlük İncelemeyi ulusal inceleme olarak tarif etmekle "Britanya" milliyetçiliğinin geleneksel hegemonik semantiği bir ölçüde şimdiden benimsenmiş oldu.

İnceleme için bir gün tesbit etmek her zaman için bir ölçüde keyfî olacaktı. Ulusal kutlamaları ve seçim kampanyalarını hariçte tutabilmek için tarihin önceden belirlenmesi gerekiyordu. Günlük inceleme için, günü bir hafta önceden belirleyerek, 28 Haziran 1993 gününü seçtim. Görünürde hiçbir genel seçim, hiçbir uluslar arası zirve ya da kraliyet doğum günü yoktu. O günün belli başlı manşetlerinin konularını önceden tahmin edemezdim: Siyasî bir konuşmayı mı, vahşice bir cinayeti mi ya da bir kraliyet skandalını mı haber vereceklerini kestiremezdim. En önemlisi, benim için uygun olması haricinde, bu günün tercih edilmesi için hususî bir gerekçe yoktu.

Günlük Haberleri Dalgalandırmak/İmlemek

Gün gelip çattığında, günün en önemli haberi, aslında zaman içerisinde ele alındığında uzun süre önce oluşmuş, öngörülebilir bir kurguya oturduğu görülen bir olay olmasına rağmen, anî, öngörülemez bir olay olarak takdim edilmişti. İki gazete dışındaki tüm gazeteler ilk sayfalarında Bağdat'ın Amerikan savaş uçakları tarafından bombalanması haberine yer verdiler. *Star* Londra'da bir açık hava konseri sırasında fenalaşan pop hayranlarının haberini veriyordu. Bağdat'a yapılan hava saldırısının ertesi sabahında *Sun*'ın manşetinde şu haber vardı: "Rock yıldızının 70'lik annesinin 29'luk bir oyuncağı var". Birleşik Devletler'in saldırı haberi, âdet olduğu üzere üçüncü sayfada arz-ı endam eden, göğüsleri açıktaki bir genç bayanı takiben dördüncü sayfada verilmişti (*Sun*'ın "üçüncü sayfa" sının bir analizi için, bkz. Holland, 1983).

Bağdat'ın bombalanması milletliği doğrudan bir şekilde dalgalandıran/imleyen bir haberdi. Ancak ilk bakışta, manşetlerin bazıları Başkan Clinton ve Saddam Hüseyin arasındaki bir çekişmenin haberini veriyormuş gibi görünüyorlardı. *The Times*: "Clinton Saddam'ı uyarıyor: Bize karşılık vermeye yeltenme". *Star*'da da benzer bir manşet vardı: "Clinton uyarıyor, karşılık verirsen seni ezeriz". Haberin ilk cümlesi ise şöy-

leydi: "Dün gece Başkan Clinton Şeytan Saddam Hüseyin'i "bitirmekle" tehdit etti"; gazete böylelikle çekişmenin iyi ve kötü arasında bir çekişme olduğuna işaret ediyor ve kendi yerini de belli ediyordu (gazetecilerin kendi konumlarını nasıl belirttikleri hakkında, bkz. Gruber, 1993). Bununla birlikte şahıslar basit bireyler değildirler; kendilerinde uluslar şahıslaşır. Çoğul şahıs zamirinin (Türkçeye aktarıldığında aynı zamanda çoğul şahıs kipinin) kullanılması bunun kanıtıdır: Seni ezeriz; "bize" karşılık verme. Aktarılmış konuşma deixis'i kullanılmaktaydı: Ulusal "biz" gazetenin ve okurlarınınki değildi; kendisinden alıntı yapılan Clinton'ınkiydi (Zelizer, 1989, 1990). *Star* açılış cümlesini bireysel oyuncuları ulus-devletler dünyasına yerleştirerek tamamlıyordu: "Eğer Iraklı despot Amerika'nın Bağdat'a düzenlediği füze saldırısına bir misillemede bulunmaya cesaret ederse" Saddam Hüseyin bitirilecek. Saldırı Clinton'ın saldırısı değildi: Amerika'nın saldırısıydı. Hedef sadece Bağdat ya da Hüseyin değildi: Bir ulus, yani Irak'tı. "Clinton Irak saldırısını alkışlıyor", *Independent*'ın manşetiydi. Sivil zayiat bir ulusa yönelen bu saldırının şanssız yan etkileriydi: "Füzelerin Irak hedeflerini ıskalaması yüzünden altı kişi öldü", *Guardian*'ın alt başlığı idi.

Amerika ve Irak olayın baş kahramanları olabilirlerdi; ama gazeteler hadiseye tepki veren bir uluslar korosunu tasvir ettiler. Tipik şekilde uluslar ve hükümetler, genellikle metonimik şekilde başkentler tarafından temsil edilen tek tek aktörler olarak takdim edildiler. *The Times*, "Britanya, Rusya ve diğer Amerikan müttefikleri desteklerini ifade ettiler", *The Indepentent* ise "Paris saldırının gerekçelerini anladığını söyledi..." diyordu. Tarz gelenekseldi. "Washington"un ya da diğer başkentlerin ne yaptıklarına, ne dediklerine dair birçok şey yazılıp çiziliyordu. Semantik konvansiyonlar, ulusların konuştukları ve eyledikleri bir ulusal aktörler dünyası tasvir ederler. Genel motif, birkaç sene önce Başkan Reagan'ın Libya'yı bombalamasının basındaki işleniş şekline –Roger Fowler (1991) tarafından çözümlendiği şekliyle– tam olarak uyar.

Gazeteler saldırı haberini verirlerken hadisenin Britanya ile ilgili olan boyutlarına hususî bir ağırlık verdiler. Britanya hükümetini destekleyen gazeteler, Britanya'yı uluslar arası koronun başındaymış gibi gösterdiler: *Daily Mail*, "John Major saldırıya verilen uluslar arası desteğin başını çekti" diyordu. Hadisenin Britanya'yı ilgilendiren özel bir yönü hususî bir dikkat çekti: Irak'ta hapis bulunan üç İngiliz vatandaşının orada kısılı kalması. *The Times* bu haberi ilk sayfasında verdi: "Esirler için bütün umutlar kırıldı". Editöryal olarak saldırıya eleştirel yaklaşan *Today* bu hikâyeye öncelik verdi. Manşeti, "Onlar için artık ne umulabilir"di; bu manşetin altındaki alt başlıkda şunlar yazıyordu: "Hapis tutulan Britanyalıların aileleri saldırıya isyan ediyor". Açılış paragrafı ise şöyle söylüyordu: "Saddam Hüseyin tarafından hapsedilen Britanyalıların aileleri Amerika'nın Irak saldırısı yüzünden erkeklerinin daha fazla sene hapse mahkum olduklarını söylüyorlar." Burada yine şahsi ve ulusal aktörlerin bir karışımı var: Saddam Hüseyin ve Birleşik Devletler. Ancak bundan daha fazlası da var. Haber örtük olarak ulusal bir dinleyici kitlesi varsayıyor. Bu kitlenin Britanyalı olduğu ve yurtdaş Britanyalıların serbest bırakılmasını umut ettiği varsayılıyor. Ayrıca bu dinleyici

kitlesi aynı zamanda "evrensel bir dinleyici kitlesi" olarak takdim ediliyor (Perelman, 1979; Perelman ve Olbrechts-Tyteca, 1971). Manşetlerdeki "umut" herhangi bir husussî insan grubuna atfedilmiyor: "Bizim umudumuz" dahi değil. Bu "hepimizin" –tüm makul okurlann– gazeteyle paylaşmaya davet edildiği cisimsiz, evrensel bir umut. Bu (makul) umut üç Britanyalı erkeğin geleceği içindi; Bağdat'ın zarar ve ziyana uğratılmış halkı için değil.

Dünyanın en kudretli ulusunun başka bir ulusun başkentini bombalaması haberinin bu kadar ilgi çekmesi belki de o kadar şaşırtıcı değildir. Bu haberin 'millet olma' çerçevesi içerisinde sunulması da şaşırtıcı bir durum değildir. Şayet 'millet olma' sadece bu husussî haberde dalgalandınlıyor/imleniyor olsaydı, Günlük İnceleme banal milliyetçilik tezi için fazla bir kanıt sağlamış olmayacaktı. Ancak milletliğin başlıklarda dalgalandınlması/imlenmesi hiçbir şekilde Bağdat saldınsı ile sınırlı kalmıyordu. O günün gazeteleri, başlıklan ya da ilk satırlan açıkça Britanyalılığı dalgalandıran/imleyen başka haberlere de yer veriyorlardı: "Britanya dün üç kat dozda iyi haber aldı" (*Sun*); "Britanya'nın en yüksel bungee atlayışı" (*Star*); "Britanya'nın en yeni kült kahramanlan" (*Today*); "Britanya genci öldü mü, yoksa çok mu fazla yan gelip yatıyor?" (*Today*); "Yeni bir yiyecek modası Britanya'yı vurmak üzere" (*Mirror*); "Britanya'nın En İyi Karikatürleri" (*Mirror*); "Britanyalı Scrabble şampiyonu" (*Mail*); "Britanya Tasansı" (*Express*); "Britanya'nın süper kurtancılan" (*Express*); "Kara Çarşamba'da Britanya tarafından "gereksiz yere" harcanan milyarlar" (*Guardian*); "Britanya'da işsiz kalınacak en kötü yerler" (*Guardian*); Concorde ve "Britanya hava ve uzay endüstrisi" (*Independent*); "Britanya'nın ilk gen nakli" (*Telegraph*); "Britanya'nın saatleri" ve "30 Haziran Çarşamba gününün son dakikası" (*Telegraph*); "Martin Hoyle, yeni bir Britanyalı ses üzerine" (*Times*); ve son olarak en ağır başlılan, "Britanya'nın en başanlı ve en geniş şekilde tanıtılmış topluluk yönetimli şehirsel yenilenme projesi" (*Times*). Ateşli dalgalandırmalan/imlemeleri daha sonra tartışılacak olan spor sayfalan bunlann haricinde tutuldu.

O gün, özel olarak dikkat çekici olan, bayraklann sallandığı bir kutlama vardı. Bugünlerde ulusal süslemeleri çıkarmak için resmî bir kutlama gününü beklemek pek gerekli değil. Mirasa sahip çıkmak, ulusal geçmişin bir boş zaman eğlencesi olarak başanlı şekilde pazarlandığı, patlamakta olan bir endüstridir (Hewison, 1986). "İhtiyari nostalji"nin, özellikle de ulusal bir boyut ile birlikte, çağdaş batı kültürünün ayırt edici bir özelliği olduğu söylenmiştir (Robertson, 1990, 1992; Turner, 1987). Hiç şüphesiz vatanseverlik temalan birçok ürünün pazarlama kampanyalan için satışa yönelik olarak artı değer sağlamaktadırlar (Pedic, 1989, 1990). Metalann satışını patlatmak için ulusal bayraklann ve reklam logolannın ticarî bir uyum içerisinde gönderlere çekildiği özel ulusal kutlamalar tertip edilebilir.

O pazartesi, *Mirror* "Britanya Pub Haftası"nın başladığını bildiriyordu. Gazete bu husussî vesileye (kendi husussî vesilesine) özgü olarak özel bir ek de veriyordu. *The Great British Pub* isimli bu ekte, içki endüstrisinin bu etkinliğe verdikleri desteği bildi-

ren ve ürünlerinin kalitesini tanıtan reklamları bulunuyordu. Haftanın isminin de belirttiği üzere pub'lar sadece alkol satışının yapıldığı ticarî işletmeler olarak anılmıyorlardı; burada pub'lar milletliğin ikonları olarak takdim ediliyorlardı. Gazetenin verdiği ek daha isminden başlamak üzere bayrak sallayarak ve ulusal birinci çoğul şahıs kipini kullanarak bütün içeriğiyle ulusal miras temasına yükleniyordu. Pub'ın, "Britanya sosyal yaşantısının kalesi" olduğu telâffuz ediliyordu; bu sosyal yaşantı tabiî ki "bizim" sosyal yaşantımızdı:

Bir ulus olarak, erişkin nüfusun dörtte birinden daha fazlası –12 500 000– haftada en az bir defa pub'a uğruyor. Ve publarımızdan ne istediğimizi tam olarak biliyoruz.

Yabancılar Britanya pubları hayrandılar; "konu atmosfer olunca Britanya publarını kimse yenemez". Pup'lar yurdun evsel bir şekilde dalgalandırılışında/imlenişinde kendi paylarına düşeni yapıyorlardı: "Pub tabelâları olmasaydı Britanya yaşantısı aynı olmazdı".

Büyük Hafta özel bir vesile olarak takdim edilmişti. Yoksa Mirror okurları her pazartesi sabahı "muhteşem gelenek hakkında 16 sayfalık bir rehber" eki alıyor değildiler. Bununla beraber okurların gözleri, ister tabloid gazetelerin ister kaliteli gazetelerin okurları olsunlar, "Britanya"yı gazetelerin diğer birçok haberini de kaplıyor olarak görecekti. Kimi başlıklar ya da ilk satırlar dikkat çekici olabilirdiler, ama bu dikkat, her günlük haber sunumuna eşlik eden kolektif unutkanlıkta kaybolmadan önce, sadece anlık bir dikkat olarak kalacaktı. Büyük Britanya Pub Haftası'nın kaderi de, takvimde yerleşik bir yere sahip olmadığından, diğerleri gibi hatırdan silinip gitmekti. Burada önemli olan hususî şeylerin hatırda kalması değildir. Hususî şeylerin ötesinde, Stuart Hall'ın (1975) "farkındalık bağlamı" adını verdiği motif yatar. Ulusların isimlerinin anılmasının sıklığı, farkındalık bağlamında dalgalandırmanın/imlemenin önemli bir rol oynadığını gösterir.

Gazeteler ve Yurt-Yapımının Deictic'i

Farkındalık bağlamı karmaşık bir "burası" ve "şimdi" deixis'i kullanır. "Şimdi"den rutin bir şekilde, güncellenmiş haberlerin "şimdi"si anlaşılır. "Burası" daha karmaşıktır. Gazeteler, televizyonlar gibi "bize" dünyadan günün haberlerini aktarır. Bağdat, Washington, Paris "burada", sayfanın üzerindedir. Ancak "biz" alıcılar ve "biz" yazarlar neredeyiz? Rutin bir şekilde, gazeteler, siyasetçiler gibi, ülkenin bakışları altında olduklarını iddiasındadırlar. Özellikle fikir sütunlarında ve editoryal sütunlarında, ulusa ve ulus adına konuşarak ve ulusu "temsil" in her iki anlamında da temsil ederek, ulusallaştırılmış hegemoni sentaksını kullanırlar. Hem yazarın ve okurun "biz" ini içine alan ulusal bir "biz"e hem de evrensel dinleyici kitlesinin "biz"ine atıfta bulunurlar (yukarıda bkz. böl.4).

Sun, editoryal yazısında Avrupa Birliği'nin "paramızı" ("our money") almış olmasından şikayetçiydi. "Paramız"dan kasıt ne gazetenin kendi gelirleriydi ne de sahibi-

nin devasa malî kaynaklan. "Paramız"ın, "bizim", ulusun parası olarak anlaşılması gerekiyordu. *Today*'in düzenli köşe yazan yazısını kulakları çınlatan bir ifadeyle bitiriyordu: "Hükümet değiştirdiğimiz gün, şüphesiz Başbakanı da değiştirdiğimiz gündür" ("Time we changed government. Certainly time we changed Prime Minister"). Bu "biz" (we) ne yazarın ve *Today* okurlarının ne de *Today*'in, aynı zamanda *Sun*'ın da sahibi olan sahibinin "biz" i idi; tüm dünyanın "biz"i de değildi. Bütün ulus olarak temsil edilen "makul insanlar topluluğundan" müteşekkil ulusal bir "biz"e atıfta bulunuluyordu. Ulusa mensup fertler olarak okurlara hitab edilmesine rağmen, bu "biz" gazetenin okuru olmayanlan da kapsıyordu.

İçerdiği kimlikler kimliğiyle ulusal "biz"in popüler basına has bir gazetecilik tarzını temsil ettiği düşünülebilir; fakat aynı hitab tarzı "ciddî" gazatelerde de –bu gazetelerin en ciddî sayfalarında– kullanılmaktadır. *Daily Telegraph*, İş Dünyası haberleri sayfasında yer alan bir makaleye şu başlığı iliştirmişti: "Neden vergilerimizin artık yeniden yükselmesi gerekmiyor". Makalenin yazan şöyle diyordu. "eğer devasa borçlanma gerekliliğimiz bu yönde en ufak bir harekete yol açarsa bu bizi finans piyasalarına haftada 1 milyar pound akıtmak durumunda bırakır". Bu "biz" aynı anda hem okurlarla hem de tüm ulusla özdeş kılınan ulusal bir "biz"dir. *Guardian Telegraph*'ın savunduğundan daha farklı bir iktisat siyasetini savunuyor olabilir; fakat o da benzer bir "biz" hitabını kullanır. Ekonomi sayfasında şöyle bir başlık bulunuyordu: "Endüstriyel gün batımımızı yeni bir şafağa dönüştürmek". Başlık "biz"in kimler olduğunu belirtmiyordu: okurlardan kendi ulusal zatlarını tanımaları bekleniyordu. Metin içerisinde cümleler kolayca birinci çoğul şahıstan, yurdun ismine atlayabiliyorlardı: "*Britanya'nın* yeniliğe ve üretime düşman olan finans/şirket idare sistemi bu yüzyıldaki düşüşü*müz*ün en önemli nedeni oldu"; "*Britanya'nın* arz yönünün yeniden doğuşu sadece tekniklerle ve reformlarla alâkalı değildir; *bizim* kim ve ne olduğu*muz*la alâkalıdır" (vurgular sonradan eklendi). "Bizim" –yazar ve okur– Britanyalı olduğumuz varsayılmakta. Birbirimizden ne kadar farklı olursak olalım şimdi ve burada, yurdumuza ait olduğumuzu bildiğimiz farzedilir.

Roger Fowler (1991), kitabı *Language in the News*'de, deixis'in gazetelerde günlük konuşmalarda olduğu kadar sık görülmediğini söylüyor. Şayet deixis "bu", "burası", "şimdi" ve "biz" gibi sözcüklerin kullanılmasıyla eş tutuluyorsa bu doğru olabilir. Editoryal yazarlar, köşe yazarlan ve hatta iş sayfalarının muhabirleri zamam zaman okurlara ulusal bir "biz" ile hitab ederler. Ama haberler bölümünde "biz" o kadar sık kullanılmaz. Bununla birlikte başka rutin deixis formlan da vardır; ulusal yurdu [*the* national home] söz söylemenin bağlamı olarak takdim eden yurt-yapımı deixis'i bu formlardan biridir. Evrenin merkezi ulusal sınırlann içine çekilince, "*the* nation", "*the* place" e mekân dönüşür. Yurt-yapımı deixis'ine üç örnek verilebilir: Ulus, (the nation), hava durumu (the weather) ve yurt haberleri [the home news]. Şüphesiz aynntılı analizler başka birçok örnek daha çıkartabilir.

The Nation

Günlük İnceleme'de ortaya çıkan örnekler "the nation" tabirinin hem gazeteciler hem de siayasetçiler tarafından sıklıkla kullanıldığını gösteriyor (aynı zamanda bkz. Achard, 1993). *Mail* "ulusun (the nation) en çok aranılan insanlarından biri" hakkında yazmıştı; Britanyalı bir tenis oyuncusu "ulusun spora ilişkin ilgi odağının merkezi" idi. *Express* "ulusun zenginliğine yaklaşık 4 milyar pound katan orta ölçekli işletmeler" den bahsediyordu. *Guardian* "ulusun müziğe yönelik ilgisi ve sevgisi"ne atıfta bulunan bir siyasetçinin sözlerini aktarıyordu. *Today* başkasından iktibas bir deixis kullanarak şu haberi veriyordu, "bir grup "backbencher"[1] Başbakan'ın ulusun güvenliğini tehlikeye atmakta olduğunu ileri sürerek savunma siyasetini yırtıp atmaya karar verdiler". Ulus (*the* nation) Britanya'dır; ve en son örnekte ve başka yerlerde Britanya Başbakanı, Başbakan'dır (*the* Prime Minister).

Okurlar, başlık ya da ilk paragraf tarafından aksi yönde uyarılmadıkça, hikâyenin yurtda geçtiğini varsayabilirler. *The Times* özel olarak nükleer sanayi üzerine yoğunlaşıyordu. İbareler, yabancılığa dair özel işaretlere sahip olduklan durumlann dışında, Britanya nükleer sanayiine atıfta bulunuyordu. Tarif edatı yurda işaret etmek için kullanılabilirdi: "Sanayi (*the* industry) hükümetin (*the* government) uzun vadeli düşünmesini, 21. yüzyılın enerji ihtiyaçlarını göz önüne almasını istiyor" (vurgular sonradan eklendi). Telegraph'ın iş haberleri sayfasındaki hikâyeler de, aksi belirtilmediği sürece, benzer şekilde bir Britanya sahnesine işaret ediyordu: "Kilit bölgelerde (şunlar ve şunlar olduğundan) işsizlik daha da düşme yolunda" ("Unemployment is on the course to fall further as key regions..."): "Kilit bölgeler" Britanya'ya dahil bölgeler olarak anlaşılmalıydı. Buna karşılık, özellikle ilk cümlede olduğu gibi, yabancı bir sahneye gönderme yapılacağı zaman bu ayrıca belirtiliyordu: "İki Amerikan yazılım girişimcisi..."; "Fransız ecza şirketi Roussel-Uclaf'dan 500 milyon pound'lık hisse teklifi...". Bu örneklerde "burada", "bu", "bizim' ülke*miz*de olmadığı*mızı* hemen anlarız. Aksi belirtilmezse kendi evimizde rahatlayabiliriz.

Hava (The Weather)

Hava durumu basında sık sık haber konusu olabilir. Günlük takib'in yapıldığı gün, *Star*, pop konserinde fenalaşan yüzlerce hayran hakkında bir "bunaltıcı sıcak" haberi yayınladı. Açılış paragraflan hadisenin geçtiği coğrafi yer hakkında bir bilgi içermiyordu. Mekân belirtilmese de okurlar bu dramın "burada", Britanya'da vuku bulduğunu doğru bir şekilde varsayabilirlerdi. Yurtdışındaki aşın sıcaklann haber değeri olmazdı.

Biritanya parlamentosunda her hangi bir kıdemli memuriyete sahip olmayan parlamenterleri "Backbench": Bu parlamenterlerin parlementoda oturduklan yer.

"Hava" ("the weather") mefhumunun kendisi örtük şekilde, rutin olarak tekrarlanan, bir ulusal deixis barındırır. Gazeteler düzenli bir biçimde, tipik olarak "Hava" ("Weather") başlığı altında göze çarpmayan ufak hava raporlarına yer verirler. *Mir-*

ror'da "Bugünün Hava Durumu" ("Today's Weather") vardır; *Sun* ise, anlaşılmaz bir özgünlükle, hava durumu bilgilerini "Haber masası" ("Newsdesk") başlığı altında yayınlar. Bu raporlann sunumlan birbirlerine benzerler. Bir Britanya haritası bulunur; bu haritanın Britanya haritası olduğu ayrıca belirtilmez: Ulusal coğrafyanın biçiminin tanınabilir olduğu varsayılır. *Telegraph*, *Guardian*, *Independent* ve *The Times* daha uzunca bir hava raporu yayınlarlar; bu rapora Avrupa'yı ve Kuzey Atlantiği gösteren bir harita da eşlik eder. Bu haritalarda Britanya adalan genellikle merkezî konumda gösterilir.

"Hava" köşeleri, rutin bir şekilde Britanya'nın hava raporunu Britanya ismini zikretmeksizin verirler; ancak bölümler ve bölgeler (buna İngiltere de dahildir) ayrıca belirtilebilirler. "Ülke" ("*The* country") ibaresi yeterli olur: "Güneybatıda erken saatlerde ortaya çıkacak olan sis dağılarak yerini tüm ülkede (across the whole country) yağışsız, açık, güneşli bir güne bırakacak" (*Sun*); "Tüm ülke sathında (throughout the whole country) oldukça ılık" (*Mail*). *The Times* ve *Guardian* hava raporlanna aynı şekilde başlamışlardı: "Güneybatı İngiltere'nin kıyı bölgeleri belli bir süre sis altında kalabilirler". Guardian şu öngörüyle devam ediyordu, "ülkenin geri kalanında (over the rest of the country) sis ve pus kısa sürede dağılacak". Bu cümle "Genel Görünüş" isimli bir bölümün açılış cümlesi olmasına rağmen, genellikle ulusal sınırlarla (sınırlan*mız*la) kayıtlıydı. The Times açılış cümlesini şöyle tamamlıyordu: "Fakat başka yerlerde [elsewhere] her türlü pus kısa sürede dağılacak". "Başka yerler" ("elsewhere") elbette Britanya içerisindeki başka yerler olarak anlaşılacaktı; kuzey Atlantik haritasındaki başka yerler, ya da "Yurt dışı" başlığı altında verilen sıcaklık listesindeki başka yerler kastedilmiyordu.

Guardian ve *The Times*'ın hava raporlannın benzerliği rastlantı değildi. Hava raporlannın hepsi, genelikle bir köşede belirtilen tek bir kaynaktan alınırlar. *The Times*, *Mail* ve *Independent*'da ufak bir notta şöyle yazar: "Met Office tarafından sağlanan bilgi". *Guardian* daha resmi bir şekilde bilgi kaynağını "The Meteorological Office" olarak gösterir. Ancak hiçbiri söz konusu "Office"e "British" sıfatını eklemezler. Bu hava evreninde tek bir Met(orological) Office vardır (*the* one).

Yurt-Yapıcı bir hamle meteorolojiyi "*the* weather" a dönüştürür. Ve "*the* weather" –kendi "diğer yerleri" ("other places"), "başka yerleri" ("elsewheres") ve "ülke çevresindeki yerleri" ("around the country") ile–, deictic merkezî yurtta yatıyor olarak anlaşılmalıdır. "The weather" nesnel, fiziksel bir kategori olarak görünür; ancak ulusal sınırlann içinde kalır. Aynı zamanda hava evreninin ulustan daha geniş olduğu da bilinir. "Yurt dışı" ("abroad") vardır; "dünya çevresinde" ("around the world") vardır. Bunlar "bizim" başka yerlerimizin ötesindeki başka yerlerdir (elsewheres). Ulusal yurt deictic olarak merkeze oturtulur kendine hassen taksi kullanarak ve syntactic olarak kuzey Atlantik haritalanının suretlerini çoğaltır. Tüm bunlar gazetelerde yeniden üretilir; ve tüm bunlar kendi ufak yollanndan, yurdun, "burada", günlük evrenimizin alışılmış merkezinde, evde olduğu*muz* yer olarak yeniden üretimine yardımcı olur.

Yurt Haberleri (Home News)

Yurt yapımı deixis'i, tarif edatı ("the"), "bu" ya da "biz" gibi ufak sözcüklerle sınırlı değildir. Birçok gazetenin, özellikle de geniş yapraklıların sunum düzenlerine içkin olan bir öğe daha vardır. Britanya basınında ulusal haberlerin uluslar arası haberlerden daha ağırlıklı olduğu aşikârdır. Fowler, basının, "insanların kendilerine benzer olarak algıladıkları ülkeler, toplumlar ve bireylerle meşgul olmaları" anlamına gelen "homocentrism"ine atıfta bulunur (1991, s. 16). Bağdat'ın bombalanması gibi uluslararası bir haber birçok gazetenin ilk sayfasında yer bulabilir; ancak bu durumda bile hadisenin Britanya'ya bakan yönü ön plâna çıkar. *Sun* uluslar arası krizin baskısına direnmişti. Manşetine hâkim olan "Rock yıldızı" ve "annesi"nin her ikiside Britanyalıydı: Haberin tuzu biberi olan "oğlan" ise İspanyoldu ve üstelik işsizdi. *Star*'ın hava durumu hikâyesinin sahnesi Britanya'ydı. *Guardian* yazan Martin Kettle günlerce Birtanya'ya özgü bir haber/haber değeri cetveli üzerine yazılar yazdı: (*Guardian*, 17 Haziran 1993). Fleet Street ve Britanya gazeteciliği hakkında yazıyordu elbette; "kendimize" yönelik olan taraflı alâka*mızı* eleştiriyordu.

Yerel ve dış haberler arasındaki dengesizliğin tabloidlerde daha fazla olması beklenebilir. Bu gazetelerden ulusun isminin daha sık olarak dalgalandırılmaları da beklenebilir. "Brits", "British" ve "Britain"in ve "the country" (ülke), "the nation" (ulus) ve "we, British" ("biz, Britanyalılar) gibi tabirlerin tabloid ve geniş yapraklı gazetelerde ne sıklıkta kullanıldıklarının belirlenmesi için kontrollü bir çalışma gerekli olacaktır. Ancak ulusun isminin yinelenmesinin daha sık oluşu banal milleyetçilik düzeyinin daha yüksek oluşunun bir göstergesi değildir. Yurt-yapımı deixis'i sunum tarzının yapısına işleyerek daha incelikli şekillerde etkin olabilir; böyle bir işleyiş ulusal konumun hususî dalgalandırılışını gereksiz kılar.

Günlük takib'in yapıldığı gün, hem geniş yapraklı *Times* hem de tabloid *Express*, üniversite mezunlarına yönelik iş olanaklarına dair haberler yayınladılar. *Express* haberinin bağlamını açık bir şekilde Britanya olarak belirtiyordu; haberin başlangıcında "başlıca 300 Britanya şirketinde" bir araştırma yürütüldüğü ve "bu yaz Britanya'da 150.000 öğrencinin" mezun olacağı yazılıydı. Buna karşılık *The Times*'ın haberinde "Britanya" ismi hiç geçmiyordu: "Bugün yayınlanan bir rapora göre üniversite öğrencilerinin bir birinci sınıf derecesi alma şansları 1980'ler boyunca yüzde elli arttı." Basit bir bayrak sayımı bu noktada Express'i öne geçirebilir: Haberleri yurdu dalagalandırmaktaydı/imlemekteydi; buna karşılık *The Times*'ın haberinde bu yapılmıyordu.

Express, birçok tabloidin yaptığı gibi, haber sayfalarında dış haberlerle iç haberleri karışık şekilde verir ve iç haberler genellikle dış haberlere sayısal olarak baskın çıkar. Buna karşılık geniş yapraklılar, iç sayfalarında her biri için ayrı sayfalar oluşturarak, dış haberleri iç haberlerden ayırırlar. Her sayfanın tepesinde okurlara ne sayfasında olduklarını gösteren ibareler bulunur. *The Times*'da bu ibareler, "Home News" ve "Overseas News" şeklindedir; *Telegraph*, –sanki aksi belirtilmediği sürece bütün haberler yurt ha-

berleriymiş gibi– "News" ("Haberler") ve "Foreign News" ibarelerini ("Yabancı Haberler") kullanır. *Independent*, "Home", "Europe" ve "International" arasında aynm yapar; buna karşılık *Guardian* benzer bir üçlü aynmı şu ibareler altıda yapar: "Home News", "European News" ve "International News". Demek ki bütün geniş yapraklılar siyasî yönelimleri ne olursa olsun bir haber *apertheid*'ı ilkesi uygularlar; dış haberlerin ve yurt haberlerinin sayfalannı birbirinden ayn tutarlar. Telegraph dışında kalan gazetelerin hepsi ulusal sınırların içerisinde vuku bulan hadiseleri belirtmek için "home" ibaresini kullanırlar. Sonuç olarak, herhangi bir düzenli Times okuyucusu, gazetenin içinde kaybolmamışsa, üniversite öğrencileri hakkındaki haberin "home news" olduğunu bilir. Yurt alanı (homeland territory) olarak belirlenmiş olan sayfada yer almaktadır.

Geniş yapraklılar, –âdet olarak– haberlerini milletliğin, Hall'ın tabiriyle, bir farkındalık bağlamı olarak işleyeceği şekilde düzenlerler. Haberlerin yapılanışı homocentric'ten çok home-centric (yurt merkezci) dir. Sayfalann ne sayfası olduğunu belirten ibareler sadece sayfa başlıkları değillerdir. "Home" işaret ettiği hususî sayfanın içeriğinden daha fazlasını imler: Gazetenin ve varsayılan ve kendilerine hitab edilen okuyuculann yurdunu (home) dalgalandırır/imler. Günlük olarak, biz, düzenli okuyucular gözlerimizi bu yönlendirici işaretlerin üzerinden geçiririz. Bilinçli bir farkındalığa sahip olmaksızın gazetemizin bize aşina olan alanında yolumuzu buluruz. Böyle yaparken, dünyayı "homeland" ("yurt") ve "foreign" ("yabancı"), *Heimat* ve *Ausland* olarak bölmek üzere yurdun ulusal sınırlarını kullanan bir metinsel yapıda kendimizi evimizde hissederiz. Böylelikle, biz okurlar, yurtta (homeland) ve bir yurtlar dünyasında kendimizi evimizde (home) hissederiz.

Spor Bayraklarını Sallayan Erkekler

Yurt-yapımının rutin deictic'i aracılığıyla basın, sayfaları boyunca milletliliği dalgalandırabilir/imleyebilir. Ancak bu, bu bayrakların sallandığı anlamına gelmez. *Mail*, *Express*, *Sun* ve *Telegraph* gibi kimi sağ-kanat gazeteler, –en azından Britanya siyaseti söz konusu olduğunda– vatanseverlik kartı oyuncusu sağ-kanat siyasetçileri desteklemekle tanınırlar. Bununla beraber, siyasî yönelimleri ne olursa olsun, bütün gazetelerde bayrağın sürekli bir heyecanla sallandığı bir bölüm vardır. Bu bölüm spor sayfalarıdır. Bu sayfalar erkeklere hitab eder. Sparks ve Campbell'in yazdığı üzere "spor sayfalarını sürekli takipçileri olan okurlar ezici bir çoğunlukla erkeklerdir" (1987, s. 462).

Belkide günlük takibin yapıldığı gün, bayrağın açıktan sallandığı diğer yerin Mirror'ın "Great British Pub" eki olmuş olması basit bir rastlantıdan daha fazlasıdır. Bu ekle tarihsel olarak erkeklerin sahası olmuş, kadınların girişine sadece özel koşullar altında izin verilmiş bir kurum anılmaktaydı (Clark, 1983; Golby and Purdue, 1984). Elli yıl önce Mass Observation araştırması *The Pub and the People*, bu büyük Britanya geleneğinin müşterilerinin yüzde 80'den daha fazlasının erkek olduğunu ortaya

koymuştu (Mass Observation, 1987). Bugüne değin pub'lar Valerie Hey'in ifadesiyle "derin şekilde tutulan cinsiyet (gender) ideolojilerini ifade eden" yerler olmayı sürdürmüşlerdir (1986, s72). *Mirror* Britanya pub'larını överken tarihsel ve çağdaş erilliklerini gönnezden geliyordu. Erkeklerin sahası olmak bir tarafa, pub "bizim" kurumu*muz*, eski geleneğ*imiz*, "hepimiz" için bir evdi; parça yine bütünü temsil etmekteydi.

Britanya basının onun için adadığı sayfalar gibi, spor da tarihsel olarak büyük ölçüde eril bir sahadır. Sporun gazetelerde kendine ait ayn bir gettosu bulunabilir; fakat spor, konunun en derin analizcisi C. L. R. James'in defalarca kez vurguladığı üzere, hiçbir zaman sadece spor değildir. Kitabı *Beyond a Boundary*'nin önsözünde sorulduğu üzere "Sadece kriketi bilenler kriket hakkında ne bilirler?" (1964, s. 11). Modern spor medya aracılığıyla oyuncunun ve seyircinin ötesine uzanan siyasî ve sosyal bir öneme sahiptir. James, sevdiği ve entelektüel olarak sorguladığı spor hakkında şöyle bir gözlemde bulunmuştu; kitap okuyanlardan "çok daha fazla sayıda insan sabah gazetesinde kriket habelerini tarar" (1989, s. xi). Spor sayfalarının ulus, yurt ve ırk beylik steryotiplerini –erkeklik steryotiplerinden hiç bahsetmeyelim– tekrar etmesinin sporun bu derece önem kazanmasında az payı yoktur (O'Donnell, 1994).

Günlük takibin yapıldığı pazartesi, "bizim" için, "zaferlerimiz" için ve "kahramanlarımız" için bir dolu bayrak sallanıyordu. O gün, dünyanın dört bir tarafından gelen zirvedeki tenisçilerin, kadınlar kendi, erkekler kendi aralannda olmak üzere mücadele ettikleri Wimbledon tenis turnuvasının ikinci haftasının başlangıcı idi. *Sun* turnuvanın başlangıcında bir bayrak direğinin tepesinde dalgalandırdığı "*Sun* Sport's Union Jack"i takdim ederek Britanya bayrağını hâlihazırda göndere çekmiş durumdaydı. Fikir şuydu, turnuvadan elenen her Britanyalı tenisçi için bayrak bir çentik aşağı çekilecekti. Eskiden alınmış olan neticelere bakıldığında, ulusal bayrağın kısa süre içerisinde hezimetin yasını tutan yan ironik makaleler eşliğinde, aşağı indireleceği tahmin edilebilirdi. Ancak tahminlere karşın Britanyalı bir tenisçi iki hafta sonunda hâlâ mücadelenin içinde kalmayı başarmıştı; ve ulusal bayrak Sun'ın spor sayfalannda, direğin en tepesinde olmasa da, hâlâ dalganırken resmedilebilirdi. Gazete, "Savaşçı Britanyalılar" manşetinin (mavi beyaz fon üzerine kırmızı karakterler) hemen altında bu başarıyı şöyle ilân ediyordu: "Başardık! –tek erkekler turnuvasında ayakta kalmayı başaran tek Britanyalı olan Andrew Foster sayesinde– *Sun* Sport's Union Jack bugün, Wimbledon'ın ikinci haftasına başlarken hâlâ bizimle." "Bizim", okurlar ve ulus olarak, kendisini takdir etmeye davet edildiğimiz "yeni yılıdzımız" hakkında gazetede içerik olarak sunulan daha pekçok şey vardı.

Britanya'nın başarısını ya da daha doğrusu Britanya'nın hızlı bir hezimete uğramamış olmasını kutlarken *Sun* yanlız değildi. *Star* "Britanya'nın yeni Wimbledon kahramanı" hakkında yazarken ve *Mirror* "Britanya'nın tenisteki umutlarını" taşıyan "Britanyalı tenis kahramanı Andrew Foster"ı överken, geniş yapraklılar da daha ağır ifadeler kullanarak aynı mesajları aktarıyorlardı. *The Times*, "Savaşan Britanyalılar tenkitçileri zora sokan şakalar yapmayı seviyorlar" manşetinin altına şunu yazmıştı:

"Brit after Brit has been brave enough to win". *Guardian*'ın tenis muhabiri Wimbledon'ın ilk haftasının, "Britanyalı oyuncuların beklentilere karşın kazandıkları başarı" sayesinde, özellikle "hatırlarda kalacak" bir hafta olduğunu iddia ediyordu. Burada bayrak zevk sahibi bir adap içerisinde sallanıyordu. "Kendimizi" arsızca, açıktan bir çalımla göklere çıkartmıyor, ikonografik bayrakları aşağı yukarı indirip kaldırmıyorduk. Kutlama nesnelleştirilmişti: Sanki "hatırda kalır" olmak nesnel bir özellikmişçesine, hadisenin sadece "hatırlarda kalacak" nitelikte olduğunu söylemekle yetiniliyordu. Hususî kolektif hafıza –"bizim hatırımız"– ima edilmekte olan bir evrensel hafıza tarafından telâffuz edilmeden yutuluyordu. Herkes ya da tüm makul insanlar, Britanyalıların hezimetten kurtuluşlarını ileride hatırlayacaktır.

Genellikle bayrak sallayan siyasetçileri destekleyen sağ kanat basın, uygun bir tepki olarak hususen vatanseverlikten bahsediyordu. *Mail*, "en sevilen yazlık âdetlerimizden Wimbledon turnuvasına Britanyalıların gösterdiği büyük ilgi"yi övüyordu ve "birazcık vatanseverlikle uzun mesafeler katedilir" diyordu. Telegraph "ayakta kalan son Britanyalı oyuncu"nun maçının en prestijli kortta yapılmayacak olmasından şikayetçiydi; "sıralamadaki konum gibi mülâhazalar, vatanseverlik duygusunun ve halkın hissiyatının (patriotic and public feeling) gerisinde, ikinci plânda kalmalıydı" diyordu. Bu bağlamda "halkın hissiyatı" (public feeling) ndan kasıt "bizim" hissiyat*ımız*dı; "vatanseverce mülâhazalar" ("patriotic considerations") "bizimkilerdi"; başka ülkelerin ve başka vatanseverliklerin burada bir payı yoktu. "Bizim" dünya*mız* ve "bizim" vatanseverliği*miz* deictic olarak merkez korttaydı.

O gün bayrak sallanacak bir sürü spor olayı mevcuttu. Roma'da Avrupa atletizm şampiyonası önceki gün bitmişti. Tabloidlerdeki ve geniş yapraklılardaki manşetlerde, muhteşem Britanyalıların (erkeklerin) son bayrak yarışındaki performansları sayesinde nasıl madalya sıralamasında ikinci olamyı başardıkları ilân ediliyordu. "Harika Bir Yarıştı, Çocuklar" *Sun*'ın manşetiydi. Manşetin altındaki metinde, "Britanya destansı bir son sürat süvari hücumu sergiledi... atletlerimiz bir mucize beklemeye başladılar" ve ilâ ahir yazıyordu. *Mirror*'ın manşeti "Britanyalı Kahramanlar geçildiler"di. Ve "muhteşem Britanyalılar" hakkında daha pekçok hikâye vardı. Britanyalıları kimlerin geçtiği kahramanları*mızın* başardıkları işler kadar önemli değildi. Muzaffer Rus takımları (kadınlar ve erkekler) kahraman olmadıklarından haber de değillerdi. Geniş yapraklıların sunumu da bundan pek farklı değildi. *Independent*'ın ana atletizm manşeti "Jackson"ın uçarcasına çıkışı Britanya'ya hayat verdi" idi. Guardian'ın manşeti ise "Britanya Roma'yı bir günde yeniden kurmak için gözü pek bir çaba sarfetti" idi. Altbaşlıkta ise şunlar yazıyordu, "John Rodda, erkekler takımının, Olimpik Stadyumda verilen hırslı mücadeleyle genel sıralamadaki yerini düzelterek Rusya'nın sadece iki puan gerisinde ikinci bitirdiğini gördü". Ama gazetelerin sunumuna bakılacak olursa erkekler (*the* men) ("bizim", Britanyalı erkekler) Ruslar'a fark atmıştır. İlgimiz açısından değerlendirildiğinde Britanya bayanlar takımı daha da gerilerdedir. Rus kadınlar ise görülmezler bile.

O gün takdir edilecek başka Britanyalı kahramanlar da vardı. Britanya Rugby Birliği takımı Wellington'da Yeni Zelanda takımını yenmişti; üç maçlık serideki –iki mağlubiyetin arasında kalan– tek Britanya galibiyetiydi. Bu tek galibiyet hiç de hafife alınmamıştı: "Mirror Sport Britanya'nın Rugby Kahramanlarını Selâmlıyor" (*Mirror*); "Aslanların övüncü tarihte yer edeceğe benzer" (*The Times*). *Guardian* şöyle yazıyordu "Wellington galibiyetinin önemini olduğundan büyük görmek oldukça zor". Maçın sonucu "galibiyetti", "mağlubiyet" değil. Sözcük seçiminde okurun Britanya (Yeni Zelanda ya da tarafsız değil) bakış açısına sahip olduğunu varsayılıyordu. Bu belirtilmeyen ve bu yüzden de "tabiî" olan seçenekti.

Guardian'a özenli bir dikkat göstermek gerekir. Britanya kaliteli basını içerisinde en liberal siyasete sahip olan gazetedir; kendini aydınlanmanın ve adilliğin sesi olarak takdim eder. "Britanya'nın tabloidleşmesine tanık olurken", o tabloidlerin kaba şovenizmine karşı mesafeli bir duruş takınır (*Guardian*, 15 Şubat 1993). 3. Bölümde gösterildiği üzere bu gazete de milliyetçiliği aşırı "ötekiler" le bir tutma ortak sağduyu pratiğini takipeder. Ancak spor sayfaları okurları zaferleri*mizi* kutlamaya, kahramanları*mızı* selâmlamaya davet eden tipik Britanya tarzındadır. Aynı zamanda oynanan Fransa-Güney Afrika karşılaşmasına kısaca değinilirken "Wellington galibiyeti"ne geniş yer ayrılmıştı. Guardian'ın kürek muhabiri, Henley Regetta'ya ilişkin "Britanya'nın umutları"ndan bahsediyordu. Guardian yarış haberine milliyetçi bir boyut dahi katmıştı: "Sea World International Stakes grup ikide, bir Britanya başarısına yönelik umutlar boşa çıktı...". Muhabir başka herhangi bir ulusal umuttan bahsetmiyordu. Sadece Britanya'nın umutları takdim edilmekteydi; aynı Irak'ta mahpus tutulan Britanyalılara ilişkin "umut" haberlerinin o gün gazetelerde işlendiği gibi. Bu umutlar vücutsuzdurlar: Umut etmek eylemini gerçekleştiren kimse belirtilmez. Umutlar, arka plânda evreni*miz*in küçültülmüş ufukları olamak üzere sanki evrenselleştirilmiş ve nesnelleştirilmiş bir uzamda mevcutlarmış gibi takdim edilirler.

Günlük takibin, spor bayrakları açısından tipik bir günde gerçekleştirilmediği itirazı gelebilir. Zaten yaz mevsimi, Wimbledon turnuvası gibi birçok sportif etkinliğin vaktidir. Aynı zamanda günlerden de pazartesidir; yani gazetelerin sporla dolu bir haftasonunun haberlerini aktardıkları gündür. Buna ek olarak Britanya 150 yıldır sporun kültürel olarak önemli olduğu bir ülkedir; gerçekten de bugünün dünyasının başlıca organize spor dallarının pek çoğu ondokuzunu yüzyıl Britanya'sına dayanır. Eğer, C. L. R James'in işaret ettiği üzere, spor kültürel ve siyasî tarihin bir parçası ise, Britanya basınında rastlanan hususî tipteki bayrak sallamaların dünya çapında bir genelliğe sahip oldukları düşünülmemelidir. Ancak öte yandan uluslar arası spor turnuvalarının genel ethos'u, tanımı gereği ulusal sınırları aşar: Olimpiyat Oyunları, Dünya Kupaları, Wimbledon'lar ve ilâ ahir küresel olaylardır; küresel kültürün parçalarıdır.

Belki de, deliller bunun pek mümkün olmadığını gösterse de, başka yerlerde, yılın başka zamanlarında spor sayfalarındaki bayrak sallama çok seyrek bir hâl alıyor olabilir (O'Donnell, 1994). Ayrıntılı izleme bu meseleyi çözerdi. Öte yandan yılın her

vaktinde gerçekleşen, gerçeklemek üzere olan ya da henüz gerçekleşmiş olan uluslar arası spor olaylannın bulunduğu söylenmelidir. Spor çağdaş dünyanın 'merkezi dışı'nda kalan bir şey değildir; dünyanın her yanında düzenli olarak gerçekleştirilen, yüklü bir sponsor desteğine ve ticariliğe sahip olan spor turnuvalan mevcuttur. Elias ve Dunning'in (1986) ileri sürdükleri üzere boş zaman etkinlikleri modern çağda sporun gelişmesinden derin bir şekilde etkilenmişlerdir. Gazetelerin spor sayfalan, sadece pazartesi günleri ya da önemli turnuvalann olduğu kimi başka günlerde gazetelerle birlikte verilen opsiyonel eklerden değildirler. Her gün milyonlarca ve milyonlarca erkek zaferleri ve yenilgileri paylaşarak, bu sallanan bayraklar dünyasında kendilerini evlerinde hissederek bu sayfalan tararlar.

Spor, Savaş ve Erkeklik

Günlük Takip'in gözler önüne serdiği türden bir günlük bayrak sallamanın anlamının ne olduğu sorulmalıdır. Erkeklik meselesi bariz şekilde önmelidir. Spor sayfalan, böyle takdim edilmeseler de, erkeklerin sayfalarıdır. Bütün ulusa yönelik sayfalar olarak sunulurlar; aynı Britanya pub'ının tüm Britanyalılara yönelik olması gibi. Yabancı sahalarda erkekler ulus adına mücadele ederek kupalar kazanırlar ya da şereflerini yitirirler. Okurlar, esas olarak erkekler, bu erkekçe kahramanlıklan bir yurt davası olarak izlemeye davet edilirler; böylelikle erkeklerin ilgileri sanki tüm ulusal onuru tanımlıyormuş gibi takdim edilir.

Spor ve savaş arasındaki paralellik aşikârdır; ancak bu bağlantının tabiatını kesinlikli bir şekilde belirlemek güçtür. İlk bakışta spor, savaşın iyi huylu bir temsili olarak görülebilir. Uluslar arası sporun arenalannı savaş alanlannın yerini dolduruyor olarak görmek kolay –hem de çok kolaydır. Bir zamanlar gerçekten savaşmış olduklan yerde uluslar şimdi agresif enerjilerini yücelterek (sublimate) oyun sahalannda galibiyet için verilen mücadelelere dönüştürüyorlar (Eriksen, 1993, s. 111). Spor sayfalan biz okurlan bayrak sallamaya davet ederek savaşa özgü dili yankılıyorlar. Sık sık silahlara ait mecazlar (ateşlemek, vurmak, saldırmak) kullanılıyor (Sherrard, 1993). Şayet spor bir yüceltmeyse (sublimation) bayrak sallamak da, eril, agresif enerjileri boşaltan ve dünyayı daha banşçıl bir yer yapan bir güvenlik sübabı vazifesi görüyor.

Ancak bunun gibi rahatlık verici bir düşünce karşısında şüpheci olmak gerekir. Televizyon ve şiddete dair çok miktardaki delil "agresif enerjiler"in böyle işlediğini söylemiyor (Berkowitz, 1993; Cumberbatch ve Howitt, 1989). Üstelik spor ve siyaset arasındaki bağlar sporun simgesel olarak siyasetin yerini dolduran bir şey olmadığını gösteriyor. Umberto Eco istihzayla şunu söylemiştir: "Spor tartışmalan (televizyonlardaki spor şovlannı, onlar hakkındaki konuşmalan, onlar hakkında konuşan gazeteciler hakkındaki konuşmalan kastediyorum) en kolay şekilde siyasî tartışmalann yerine geçen tartışmalardır" (1987, s. 170). Fakat spor kendini oyun sahasıyla ve gazetelerde ona aynlan belirli alanla sınırlamaz. Siyasî söyleme sızar. Siyasetçiler sık sık

spor mecazları kullanırlar; savaş dilini yankılayanlar da bunlara dahildir (Shaphiro, 1990). Nixon boks anolojileri kullanmaktan özellikle hoşlanırdı (Beattie, 1988). Margaret Thatcher kriket dilini tercih ederdi; sık sık "Britanya için vuruş" yaptığını söylerdi ve Başbakanlığının son günlerinde ise şöyle demişti: "Hâlâ vuruş noktasındaydım ama son gelen top oldukça zorlu oldu." (Young, 1993; aynı zamanda bkz. *Guardian*, Editorial, 26 Temmuz 1994). Birleşik Devletler Başkanı, geleneksel olarak ilk atışı yaparak beyzbol sezonunu açar.

Siyasetçiler ulusal bayrağı sallarlarken spora ilişkin çeşitli siyasetleri savunurlar; bu şekilde sporun bayrak sallamasının kendisi sallanacak başka bir bayrak olur. John Major, 1994'te kendi partisinin konferansında rekabetçi sporu "okul hayatının kalbine" yeniden sokacak bir siyasetten söz ediyordu: sporun "Britanyalı güdüsünün, karakterimizin bir parçası" olduğunu söyledi (s.7, konuşmanın metni Conservative Central Office tarafından dağıtıldı, 14 Ekim 1994). Eco'nun ifade ettiği üzere, spor siyaset içinde siyasî tartışmanın yerine geçebilir; böylelikle de tartışmanın sınırlarının ötesindeymiş gibi görünen tehlikeli bir "biz" ve "onlar" siyasetine katkıda bulunur. İtalya'da, medya patronu ve İtalya'nın en başarılı profesyonel futbol klubünün sahibi Silvio Berlusconi, millî takıma destekle ilişkili olan simgeleri kullanarak başarılı bir başkanlık kampanyası gerçekleştirdi. Televizyona verdiği reklamların kapanışı futbol şarkısı "Forza Italia" ile oluyordu. Seçimden galip çıkınca, yeni başkan koalisyon hükümetine faşistleri de kattı.

Spor basit bir şekilde savaşı yankılamaz; ama savaşı anlamak için kullanılabilecek simgesel modeller sağlayabilir. Britanya askerleri Falklands Savaşı'ndan muzaffer bir şekilde döndüklerinde, kupayla yurda dönen bir futbol takımı gibi, limanda sallanan, şarkılar söyleyen ve bayraklar sallayan kalabalıklar tarafından karşılanmışlardı. Savaş boyunca karikatüristler mücadeleyi sık sık bir futbol maçı gibi resmetmişlerdi. Vietnam Savaşı'ndaki Birleşik Devletler pilotları gibi savaşa katılmış olanlar deneyimlerini anlatabilmek için sıklıkla oyun sahasına ait mecazlara başvururlar (Rosenborg, 1993). Bu şekilde savaş daha tanıdık olunan bir şeyin terimleriyle anlaşılır.

Elbette cinsiyet (gender) meselesi atlanamaz. Spor sayfalarının bayrak sallayan günlük öykülerini okuyanlar büyük ölçüde erkeklerdir. Ulus devletin kurulması daha önce hiç görülmemiş bir ölçüde kadınları siyasî yaşamın içine sokmuş olabilir (Colley, 1992, bölüm 6); ama yurtdaşlık, hakların ve ödevlerin ufak ayrıntılarında hâlâ sıklıkla cinsiyetçi (gendered) kalmıştır (Lister, 1994; Williams, 1987; Yuval-Davies, 1993, 1994). Her şeyden önce devletin nihaî silah altına girme çağrısının muhatabı erkeklerdir; savaşın gidişatını sürdürecek olanlar, yurt namına vuracak-vurulacak, tecavüz edecek ama kendisine tecavüz edilmeyecek olanlar onlardır (Jones, 1994). Jane Bethke Elshtain'ın ileri sürdüğü üzere, genç erkekleri savaş alanına yönelten tema saldırganlık değil fedakârlıktır: "Genç erkekler öldürmek için değil ölmek için, kendi vücudunu daha büyük bir vücuda, siyasî vücuda bedel olarak sunmak için savaşa giderler" (1993, s.160).

Savaşa yol açacak bir kriz hemen yaratılabilir; ama özveriye gönüllülük bu kadar kolay oluşrurulamaz. Daha evvel provalann yapılması, hatırlatıcılann olması gerekir ki böylelikle vahim gereklilik ortaya çıktığında erkekler ve kadınlar kendilerinden nasıl davranmalarının beklendiğini bilsinler. Günlük olarak banal bir hazırlık sürecinden geçilir. Favori takımlarının aldıkları sonuçlara bakmak için spor sayfalarını tarayan erkekler, savaşan, orada kendilerinden daha büyük bir vücut için, takım için mücadele eden başka erkeklerin hikâyelerini okurlar. Ve çoğu zaman takım, şeref ve onur için yabancılara karşı mücadele eden ulustur. O zaman ortada sonradan eklenmiş ne idüğü belirsiz bir şeref değeri vardır.

Günlük takibin yapıldığı gün, spor sayfalannda ulus adına yapılan kişisel fedakârlıklar alkışlanmaktaydı. Bir atletin ("gönülsüz kahraman" olarak değinilen bir atletin) "ülken sana ihtiyaç duyunca...nasıl Hayır diyebilirsin" dediği naklediliyordu (*Mail*). Aynı gazete acıya ve sakatlığa rağmen Britanya ulusal onuru için Yeni Zelanda karşısında savaşmayı sürdüren rugby kahramanından da bahsediyordu. "Wellington seferinin kalbindeki İngilizleşmiş Galli" (bu tarifin kendisinde askerî tarih yankılanmaktadır) daha sonra "bir gözü morarmış, bir dizi sarılmış, elleri ve yanaklan şişmiş bir şekilde" belirdi ve şöyle konuştu "Bir yap ya da öl durumuydu. Turun kurtarılması gerekiyordu.".

Kriket, futbol ya da beyzbol sonuçlarını taramak bir ekonomi bakanının konuşmasını ya da Bağdat hava saldırısına "Tokyo'nun tepkisi"ni okumak gibi değildir. Spor haberleri okumasına hiçbir ödev duygusu eşlik etmez. Spor sayfaları, Barthes'ın bir tabiri (1975) uyarlanacak olursa, haz metinleridir. Gün be gün milyonlarca erkek bu sayfalarda ulusal dava için yapılan kahramanlıklara hayranlık duyarak ve metinler arası bir şekilde savaş dilini yankılayan nesirden zevk alarak haz ararlar. Böylesi zevkler masum olamaz. Eğer 'millet olma' dalgalanmaktaysa/imlenmekteyse rutin hatırlatmalar aynı zamanda prova niteliğine de sahip olabilirler; geçmişin yankılannın geleceğe yönelik bir hazırlık oluşu önemsiz görülemez. Belki ileride bir gün, bizler –ya da oğullarımız, yeğenlerimiz veya torunlanmız– ülkemizin bizden savaşmamızı ya da ölmemizi istediğini duyunca büyük bir şevkle ya da ödevini bilen bir hüzünle bu çağrıyı cevaplayacağız. Çağn daha önceden aşinası olduğumuz bir çağn, yükümlülükler önceden öğrenilmiş yükümlülükler olacak; bunları ifade eden sözcükler ise çok uzun süreden beri haz alanımızda yerleşik olarak bekliyor olacak.

Netice ve İtiraf

Banal milliyetçiliğin yayılımı o kadar geniş ki, bölümün başında analizin itirafkar [confessional] bir tonda yapılması gerektiğini yazdım. Milliyetçiliğin ve bayrak sallamanın izleri sadece diğerlerinde bulunacak değildir. Analizcilerin de itirafda bulunması gerekir. İtiraf dili çoğul kipten tekil kipe geçilmesini gerektiriyor. Spor sayfalarını takip ederim; diğer sayfalardaki sefalet ve dert haberlerinin vehameti göz önüne alındı-

ğında, uygun düşenden çok daha çabuk bir şekilde spor sayfalarını okumaya geçerim. Ulusal spor zaferlerini kutlama davetine düzenli olarak yanıt veririm. Yurdumun bir vatandaşı yabancılardan daha hızlı koşar ya da daha yükseğe zıplarsa bundan zevk duyarım. Neden, bilmiyorum. Millî takımın diğer ülkelerin takımlarını yenmesini, onlardan daha çok gol atmasını, daha çok sayı yapmasını vs. isterim. Uluslar arası maçlar yurt içindeki müsabakalardan çok daha önemli görünür: Ulusalar arası rekabette, ne olduğu belirsiz şeyin ortaya sürülerek riske edilmesiyle fazladan bir heyecan vardır. Bu rutin etkinliğin işaret ediyor olabileceği geleceği hiç düşünmeksizin, günlük olarak gazeteleri daha fazla skor görmek için tararım. Kendime bunu niye yaptığımı sormam. Sadece yaparım; âdetim olduğu üzere.

Bir anlamda bu itiraf tam olarak kişisel değildir; itirafkar "ben"in milyonlarca kez çoğaltılabileceği bilinerek sunulmuştur: Suç, sadece benim suçum olmadığından pek de suç olarak görülmez. Benedict Anderson (1983), tüm ulus sathındaki insanların aynı gazeteyi okuma günlük ritüelini gerçekleştirdiklerini bilmelerinin bir ulusal topluluk olma duygusu ürettiğini söylemiştir. Ancak bu, bu kadar basit olamaz. Erkekler (eğer bu bilginin farkına varmayı dilerlerse) diğer erkeklerin de aynı spor sonuçlarını okuduklarını bilirler. Lâkin ritüel, genel bir spor topluluğu olmak duygusu yerine, bölünmeyi yeniden üretiyor olabilir.

Anderson milliyetin yeniden üretiminde gazetelerin oynadıkları rolün önemini vurgulamakta kesinlikle haklıdır. Gazeteler, Freud'un "ikincil tanımlanma" dediği şeyi ya da algılanan bir benzerlik duygusunu mümkün kılmak yerine, mesajları, steryotipleri ve deictic'leriyle doğrudan bir şekilde etkindirler. Bu açıdan spor bayraklarını sallamanın zevki itiraf edilmesi gereken yegâne mesele değildir. Bu nedenle, yine tam anlamıyla kişisel olmayan, başka bir itirafın daha yapılması yerinde olur: "Yurt içi" haberleri ("home" news) daha büyük bir ilgiyle okurum; "yurt içi" haberlere daha geniş yer verilmesine bir itirazım yoktur; alışıldığı üzere bunun zaten böyle olmasını beklerim. Bu kusurları, kadın ve erkek diğerleriyle paylaşmaktayım.

Ulusun kolektif kutlama vesilelerinin arasında kalan zamanlarda kaybolmaması gibi, dalgalandırma/imleme de spor sayfalarıyla sınırlı değildir. Ulusal zemin, haberlerin diğer bölümlerine de uzanır. Spor sadece spor sayfalarıyla da sınırlı kalmaz. Wimbledon tenis turnuvası Britanya spor olayları arasında erkeklerin ve kadınların ilgisini –eğer kadınların ilgisini erkeklerden daha fazla çekiyor değilse– eşit derecede çeken neredeyse tek spor olayıdır. Anlamlı olarak, erken bir yenilgi almaktan kurtulmayı başarmış olan yeni mücadeleci Britanyalı kahraman, sportif olmayan çekici pozlarıyla iç sayfalarda da boy gösteriyordu. *Mirror* haber sayfalarında "Genç kız hayranları Wimbledon'ın yakışıklısı Andy'e kur yapıyorlar" haberini veriyordu; Britanyanlı oyuncular "turnuvada gösterdikleri performansı beğenen kadınlar tarafından kuşatma altına" ["besieged by women who love the way they've shaped up in the tournament"] alınmışlardı. Erkekler ulusal kahramanları taklit etmeye yüreklendirilirlerken, kadınlarda onları sevmeye davet ediliyorlardı (women are invited to love them).

Ben şahsen, okurlarına (erkekler ve kadınlar) bir yurdun üyeleri olarak hitap eden bir gazetede yolumu bulabiliyorum; "kadınların sayfası" bile okurlarına böyle hitap eder. Biz okurlar, yurt deixis'ini, haberlerin "yurtiçi" ve "yabancı" başlıkları altındaki apartheid'ını kolaylıkla kabulleniriz. Yurdun sınırları içerisinde kalan haberlere daha çok ilgi gösteren bir gazetede kendimizi evimizde hissederiz. Bu önemlidir; çünkü ulus-devlet ne kadar ataerkil (patriarchal) olursa olsun ve savaş meydanları ne kadar erkeklere özgü olursa olsun milliyetçilik erkeklerle sınırlı değildir. Erkekler kendi varlıklarını feda etmeye çağrılıyor olabilirler; ama kadınlar da oğullarını ve kocalarını feda etmeye hazırlanmalıdırlar; ve Birinci Dünya Savaşında büyük erkek kardeşin feda edilmesi özel bir anlam kazanmıştır ve hususî bir keder kaynağı olmuştur (Woollacott, 1993). Elshtain'ın (1987, 1993) vurguladığı üzere, kadınların vatansever anneler ve bakıcılar olarak yaptıkları katkılar olmaksızın –yani, erkek savaşçıları sevme çağrısına cevap veren kadınlar olmaksızın– savaşlar yapılamazdı.

Körfez Savaşı boyunca kamuoyu araştırmaları Amerikan kadınlarının desteğinin yüksek seviyelerde olduğunu ortaya çıkarttı; sık sık "oğullarımız" a yönelik ilgi ve sevgilerini sarı kurdeleler takarak gösteriyorlardı (Boose, 1993). Conover ve Sapiro'nun (1993) araştırma sonuçlarına dayanarak söylediklerine göre, savaşa verilen destek yönünden kadınlar ve erkekler arasında pek fark yoktu; daha da genel olarak, Birleşik Devletler'in askeri harcamalarına desteklemekte de birbirlerinden farklı düşmüyorlardı. En çarpıcısı, yazarlar şunu bildiriyorlardı, "feministlerin savaş gayretine destek vermeleri feminist olmayanların destek vermeleri kadar muhtemeldir" (s. 1095). Eğer kadınlar, feminist bir tutum ve davranışa sahip olanlar dahi, ulusal kriz dönemlerinde bu derece destek çıkıyorlarsa, o zaman bir ulusal sadakatler dünyasında yaşamak onlara da öğretiliyor olmalıdır. Yurdun evselliğinin bayağı hatırlatıcıları sadece erkeklere yöneltiliyor ve sadece onlar tarafından ses çıkarmaksızın yutuluyor değildir. Yurdun günlük deixis'i cinsiyet ayrımını dikine geçer. "Bizim" hepimize "burada", değerli yurdu*muz*da evi*miz*de olduğu*muz* günlük olarak hatırlatılır.

'Millet olma' çağdaş yaşantımıza uzak bir şey değildir; küçük kelimeleri*miz*de, hiç sorgulamadan kabullendiğimiz evsel söylemlerde saklıdır. Liberaller, sosyalistler ve feministler geleceğe ilişkin olarak hangi idealleri sunuyor olurlarsa olsunlar, bugün için uluslarının hangisi olduğunu unuttukları bir umarsızlık hâli taslayamazlar. Bizler de bu uluslar dünyasında yaşıyoruz. Bizlere de nasıl davranacağımız, nasıl konuşacağımız belletiliyor ya da bu kendimize belletme işine bizler de katılıyoruz. Kendi sözlerimiz de, bağlı bulundukları söz söyleme koşullarını yansıtıyor. "Yurtmerkezciliğin" ("homecentrism") tek ileticisi olarak bütün kabahat gazetelerde bulunmamalı. Milliyetçiliğin banallığı analizin içine kadar girer. Bu bölüm yazarın yurdunun basınına baktı. Başka yerlerde ne olup bittiğine sadece yeri geldiğinde değinildi. Evrensel bir dinleyici/okuyucu kitlesine hitap ediliyor olduğu hâlde analiz hususî bir yurda dayandırıldı.

Sürekli dalgalandırmalar/imlemeler gösteriyor ki aşırı yüklenmiş bir bilgi/haber (information) dünyasında başka ne unutuluyor olursa olsun, yurtlarımızı unutmuyo-

ruz. Plebisit, ister olağan deixis aracılığıyla olsun ister spor tezahüratları aracılığıyla olsun, ulus-devleti yeniden üretiyor. Eğer Rutin bir şekilde gelecekte ortaya çıkabilecek olan tehlikelere karşı hazırlanıyorsak, bu hazırlık bir agresif enerji haznesini ağzına kadar doldurmaya yönelik bir hazırlık değil. Bu hazırlık okumanın ve seyretmenin, anlamanın ve sorgusuz sualsiz kabullenmenin bir türü. İçerisinde, evimizde, yurdun sınırları içerisinde sürekli olarak rahatlamaya davet ediliyor olduğumuz bir yaşantı biçimi. Bu yaşantı biçimi sürekli olarak tazelenen, zararsız bir evsellik gibi görünen ve tehlikeli bir potansiyeli içinde barındıran ulusal kimliktir.

1. Britanya parlamentosunda herhangi bir kıdemli memuriyete sahip olmayan parlamenterler. "Backbench": Bu parlamenterlerin parlamentoda oturdukları yer.

6
Postmodernlik ve Kimlik

Bayağı dalgalandırmanın/imlemenin önceki bölümde betimlenen boyutları şaşırtıcı bir sürpriz gibi gelebilir. Ulus-devletin gerilemekte olduğu gün geçtikçe daha sık işitilen bir beylik söz hâline gelmektedir. Birçok yorumcu çağdaş dünyanın modern değil postmodern bir dünya olduğunu öne sürüyor. İddialarına göre ulus-devletler modern çağın ürünleriydiler ve şimdi artık modaları geçiyor. Milliyetçilik ve millî kimlik de ulus-devletin uzantıları olduklarından, onlar da modernliğin hızla kaybolan dünyasına aitler. Modernlikten postmodernliğe bu geçiş, iddia ediliyor ki, önemli siyasî sonuçları da beraberinde getiriyor. Eski 'millet olma' politikaları yerini yeni kimlik politikalarına bırakıyor. Sınırlar ve yurt vurgusuyla milliyetçi bilinç, güya artık geçmişte kaldı. Bu yüzden milletliğin banal dalagalandırılışı/imlenişi de postmodern dünyadan beklenebilecek bir şey değil.

Postmodernizm tezi çağdaş zamanların önemli bir analizini temsil eder; dünyada siyasî, ekonomik ve kültürel bir değişim matriksinin meydana gelmekte olduğunu ileri sürer. Ancak bu bölümde öne sürüleceği üzere bu tez milliyetçiliğin banallığını dikkate almaz. Milliyetçilik ve postmodernizmi tartışırken dikkatimizin odağını yenilememiz gerekir. Önceki bölüm millî kimliğin bayağılığını belgelerken, Günlük Takip'le Britanya basınına odaklanarak bunu gerçekleştirdi. Britanya postmodern geleceğin belirtilerinin en çok toplandığı yer olmayabilir. Bir ulus-devlet olarak Britanya'nın dünyadaki rolü geçmişte kalan modernlik çağına ait. Jeopolitik olarak Britanya biraz oyuncu olmuştur; Avrupa Birliği'nin kenarında kararsızca sallanıp durur. Etki sahasının üzerinde güneş batmayan ulus artık Birleşik Devletler'dir.

Postmodernlik hakkındaki fikirlerin çoğu şu an Birleşik Devletler'de üretilmektedir. Ancak postmodernlik tezinin Birleşik Devletler milliyetçiliğiyle uzlaşmış olduğu ileri sürülebilir. Ortodoks sosyolojide olduğu gibi burada da sorunun bir parçası milliyetçiliği banal varyantları yerine ateşli varyantlarıyla bir tutmak eğilimidir. Ama bu sadece bir tanım meselesi değildir. Belki de postmodernist analizler hakkında sorulacak en ilginç sorulardan biri şudur: "Dünyanın en güçlü ulusunda –bayrağını sergilemeyi ve selâmlamayı sürdüren bir ulusta– 'millet olma' nasıl bu kadar görünmez olabilir?".

Bu soruyu aydınlatmaya çalışırken daha önce sunulmuş olan bir fikir akılda tutulmalıdır. 4. Bölüm'de uluslar arası temaların her zaman milliyetçi bilincin parçası oldukları söylenmişti. Milliyetçi ve enternasyonalist düşünce alışkanlıklarının zorunlu olarak birbirlerine karşıt olduklarını düşünmek yanıltıcıdır. Birbirlerine karışmış durumda olabilirler ve sıklıkla da öyledirler. Bu karışımın küresel hegemoni kurma teşebbüsü içerisinde olan bir ulusta özellikle belirgin olacağı öngörülebilir. Uluslar arası görünen aynı zamanda ulusal olacaktır ve bunun tam tersi de geçerlidir. Bu postmodernlik tezi açısından önemli bir düşüncedir. Tezin bir kısmında küresel, ulus-ötesi (transnational) bir kültürün gelişmekte olduğu öne sürülür. Şayet bu kültürün ulusal bir menşei varsa, küresel olarak görünen pek o kadar da ulus-ötesi (transnational) olmayacaktır. Küresel kültür ulusal mirasının işaretlerini taşıyarak "Amerika"yı dalgalandırıyor/imliyor olabilir. Bir kimlikler kimliği –küresel ve ulusal– ortaya atılır. "Amerika" hususî bir yer olarak dalgalandırılmaz/imlenmez; dünya olarak evrenselleştirilir. İleri sürüleceği üzere postmodern zamanlarda ulusal bayraklar aşağı çekilmiş ya da bir ironik süsler pastişine dönüştürülmüş değillerdir. Bugün Birleşik Devletler mevcudiyetini o kadar sık ve o kadar küresel bir şekilde dalgalandırır/imler ki neredeyse görünmez bir hal alır.

Postmodernizm Tezi ve Küresel Kültür

Geçen son onbeş yıl içinde sosyal bilimler içinde postmodernlik üzerine çok söz söylendi. Çeşitli akademik disiplinlerden ve teorik konumlardan yazarlar akıllara durgunluk verecek genişlikte ve faklılıkta bir görüşler yelpazesi oluşturdular. Postmodern ruhu selâmlayanlar oldu; onu mahkum edenler oldu.

Postmodernizm muhtelif şekillerde, muhafazakâr, radikal, muhafazakâr şekilde radikal, radikal şekilde muhafazakâr olarak tarif edildi. Modernlik çağının ne zaman sona erdiği ve postmodernliğin ne zaman başladığı konusunda da tereddüt var (bir eleştiri için bkz. Murdock, 1993). Kimi analizciler postmodernliğin önceki zamanlardan kesin bir kopuş olduğunu telâffuz ediyorlar; başkaları modernliğin tedrici bir surette "post" evresine girdiğini iddia ediyorlar. "Postmodernlik" kavramını popülerleştiren bir eserde Jean François Lyotard (1984) tarafından modernliğin her zaman postmodern olagelmiş olduğu dahi öne sürülmüştür. Tüm yorum farklılıklarına rağmen modernlik çağı ile postmodernlik çağı arasında hayatî bir faklılık olduğunu iddia eden yazarlar

birçok noktada birbirleriyle ortak fikirleri paylaşırlar. Yirminci yüzyılın sonuna doğru, büyüyen bir küreselleşmeyle bağlantılı olarak bir dizi ekonomik, kültürel, psikolojik değişim gerçekleşmekte olduğu konusunda birbirleriyle mutahık olma eğilimindedirler (Lash, 1990). Yirminci yüzyılın şafağında zamanın iklimi hâlâ büyük ölçüde modernistti. İlerlemeye iman etmek ve bilimin parlak, müphemlikten arınmış yepyeni bir doğruluk dünyası yaratacağına inanmak hâlâ mümkündü. Şimdi, yüzyılın sonlarına doğru modern hareketin umutları naiflik olarak görülüyor; ortalık şüphe ve müphemlik kaynamakta.

Yoğun bir şekilde küresellik ve postmoderlik üzerine yazı yazan Roland Robertson ulus-devletin altın çağının 1880'den 1920'ye kadar olduğunu iddia ediyor (örneğin, Robertson, 1990, 1992). Bu dönem boyunca egemenlik süren devletlerin çoğu daha önceki yüz yıllık veya o civardaki bir zaman dilimi içerisinde yaratılmıştı. Modernist bir ruh kuruluşlarına eşlik etmişti. Modernliğin temel niteliklerinden birisi devlet kurma işi için hayatî idi: Farklılığa karşı müsamahasızlık. Yeni devletler geleneksel bölgesel, kültürel, dilsel ve etnik farklılıkları düzleştiren merkezî siyasî hükümetler olacaklardı. Bauman'ın ileri sürdüğü üzere, "milliyetçilik bir birleştirme programı ve homojenlik postulası idi" (1992b, s. 683). Sınırlarla belirlenmiş bir toprak içerisinde birlik devletin hedefiydi. Çeşitli konuşma motiflerinden oluşan bir mozayiğe resmî diller dayatılmaktaydı (yukarıda, bölüm 2). Ortak bir eğitim tarafından kalıba sokulmuş düşünce şekilleriyle vatandaşlar aynı para birimini kullanacaklar, devletin anayollarında seyahat edecekler ve kendilerinden ulusa karşı kesin bir sadakat göstermeleri beklenecekti.

Sonuç, 'tek tip' bir dünya değil, ama sınırlı, bağımsız tekil tiplerden oluşan bir dünya oldu. 'Tek tip'lik arayışı, ister doğru ve yanlış, ister bilim ve anlamsızlık, ister de aklîlik ve akıldışılık arasında olsunlar sıkı sınırların dayatılmasını gerektirir. Ulus-devletler dünyası, modernist bir ruh haleti içerisinde inşa edildiğinden bir sınırlar dünyasıdır. Devletler genel, 'tek tip' bir motifi takip ederek birbirlerinden ayrılmışlar, uyruklar ve yabancılar arasına açık ve hukukî bir ayrım çizgisi çekilmiştir. Psikolojik olarak ulus-devletin modernist dünyası, Henri Tajfel'in (1981) kategorik yargı teorisinin betimlediği zihin haletine benzer: Kategorinin altına düşen öğeler arasındaki ayrım ufaltılır ve kategoriler arasındaki farklar abartılır. Bu sınır-bilinci, postmodernlik tezine göre, kesin bir şekilde modern bir zihin yapısını ve modern bir yaşam biçimini temsil eder.

Modernliğin cari olduğu zamanlarda, iddia ediliyor ki, uluslar ekonomik ve siyasî olarak bağımsızdılar. Endüstriler ve kapital, ulus temelliydiler ve bunun sonucu olarak da hükümetler uluslarının ekonomik hayatı üzerinde doğrudan bir etki sahibi olabiliyorlardı. 3. Bölümde ileri sürüldüğü üzere, klâsik sosyoloji bir birbirlerinden ayrı, sınırlanmış "toplumlar" dünyası vizyonu içermekteydi. Bu tasavvur, Wallerstein'a (1987) göre geç ondokuzuncu yüzyıl dünya sistemini tarif eder. Ancak o zamandan beri dünyada kapital büyük ölçüde uluslar arasılaştı. Yerkürenin çevresinde para ve

ürün nakleden çok uluslu şirketler gelişti. Malî muameleler gittikçe daha fazla uluslar arasılaştıkça, ulus-devletlerin ekonomileri de küresel olarak birbirlerine bağlı hâle geldi. 1940'lardan itibaren, ulus-devletler, Nigel Harris'in gözlemlediği üzere, ekonomik büyüme yaratmak için "ekonomik milliyetçiliğin yapısını çözmek ve kapitali özgürleştirmek" zorunda kaldılar (1990, s. 250). Küresel iletişim sistemlerinin gelişmesi bu uluslar arasılaşmayı daha da hızlandırdı (Schiller, 1993). Elektronik ağlar aracılığıyla yapılan bilgi akışı hiçbir ulusal sınır tanımaz. Tokyo ya da New York'taki bilgisiyarların bir tuşuna basılarak yerküre üzerinde kapital transferi yapılabilir (Harvey, 1989). Finans küresel bir hareket kazanırken emek de onu takip ediyor; ama daha fazla fiziksel ve psikolojik zorlukla karşılaşıyor. Yine de küresel ekonomi, ulusal sınırlar arasında gerçekleşen büyük göç hareketleri tarafından karakterize olur (Castles ve Kosack, 1985; Cohen, 1992).

Tüm bu etkenler, iddia ediliyor ki, ulus-devletin özerkliğini ve istikrarını azaltmak üzere birleşti. Bu durumda devletlerin Avrupa Topluluğu ya da hatta Birleşmiş Milletler gibi uluslar üstü ekonomik ve siyasî teşekküller oluşturmuş olmaları şaşırtıcı değildir. Held, çağdaş küresel sistemin en önemli yönlerinden birisinin "geniş uluslar arası etkinlik sahalarını (ticaret, okyanuslar, uzay ve ilâ ahir) idare etmek için kurulmuş olan uluslar arası rejimler ve organizsyonların (Nato sadece bunların çeşitlerinden biridir) oluşturduğu geniş yelpazede" yattığını söylüyor (1989, s. 196). 1905'te 176 tane uluslar arası örgüt vardı; 1984'te ise, Held'in hesaplarına göre 4605'e ulaşmıştı. Bu örgütlerden bazıları, egemen uluslar üzerinde doğrudan talepte bulunabildikleri bir statüye sahiptirler. Uluslar arası Para Fonu malî açıdan sıkışık hükümetlere borç verirken bu hükümetlerden sosyal programlara yapılan kamu harcamalarının kısılmasını ve para kurunun devalüğe edilmesini ısrarla talep eder. Bu küresel dünyada ulus-devletlerin varlığı sürüyor olabilir; ama egemenlikleri bir ölçüde sınırlanmıştır.

Bir kısım kuramcı, geç kapitalizmin ekonomik koşullarının modern değil de, modernizmin sınır-bilincinden çok farklı olan postmodern duyarlık biçimleri üretmekte olduğunu öne sürmüşlerdir (Hall, 1991a, 1991b; Harvey, 1989; Jameson, 1991). Doğru ve yanlış arasında açık sınırlar çizmeyi hedefleyen büyük "meta-anlatılar", bilimin yararlarına ve ilerlemenin kaçınılmazlığına duyulan güven gibi, modernist geçmişe aittirler (Lyotard, 1984). Jean Baudrillard'a göre "doğruluk" ve "gerçeklik"in olanaklılıkları sarsılmıştır; çağdaş dünya, dışsal bir "gerçekliğin" temsilleri olmak yerine başka imgelerin simulacra'ları olan imgelerin elektronik olarak yayılması tarafından belirlenmiştir (Baudrillard, 1983). Bilginin "cool" elektronik tranferler yoluyla dolaşımda olduğu bir dünyada doğru ve yanlış değil sadece "hiper gerçeklik" vardır. Bu hipergerçeklik Los Angeles'da ve Tokyo'da, Londra ve New York'da hep aynı görünür. Bilgi dünyanın damarlarında hiç durmaksızın nanosaniyeler içerisinde dolaştıkça geçmiş çağlara ait büyük farklılıklar da ortadan kaybolmuşlardır.

Belli bir düzeyde geç kapitalizmin mantığı homojenleşen bir kültür dayatmaktadır. Dünya eşsiz biçimde faklı olduklarını iddia eden, sınırlı ulusal kültürlerin oluşturduğu

bir yamalı bohça değildir artık. İkinci Dünya Savaşı sırasında yazan George Orwell, yabancı bir ülkeden İngiltere'ye dönen birisinin "hemen farklı bir hava solumakta olduğu hissine" kapılacağına inanıyordu. İlk birkaç dakika içerisinde dahi şu kadarı belirgin bir şekilde faklı görünecekti: "Bira daha acıdır, bozukluklar daha ağır, çimler daha yeşil ve reklamlar daha çarpıcı" (1962, s. 64). Orwell'in İngiltere'si şimdi başka bir dünyaya aitmiş gibi görünüyor. Bugün bir yolcu ayrılmış olduğu uluslar arası hava alanına çok benzeyen başka bir uluslar arası hava alanına inecektir. Kafeteryalar "Kıta Lager"i satıyor olacaklardır; reklamlar uluslar arası ürünlerini tanıtıyor olacaklardır; ayrıca bozuk paralar da standartlaştırılmış boyutlar taşımaktadırlar. Britanya bu homojenleşmenin yaşandığı yerlerden sadece biridir. McDonalds ve Coca-Cola uluslar arası bir şekilde her yerde bulunabilirler; Nintendo oyunları ve uluslar arası yıldızların ikonlaşmış temsilleri de öyle. "Küresel köyü" her tarafındaki deneyimler arasında benzerlik vardır. Dünya, her gece televizyon ekranları aracılığıyla erişilebilir hâle gelmektedir:

Tüm dünya olimpiyat oyunlarını, dünya kupasını, bir diktatörün düşüşünü, siyasî bir zirveyi, ölümcül bir trajediyi...seyredebilir, ayrıca kitlesel turizm, görkemli ortamlarda çekilmiş filmler ile dünyanın sunduğu geniş bir deneyimler yelpazesi taklit ya da başkalarının deneyimlerinin hayali yoluyla birçok insan için erişilebilir kılınır. (Harvey, 1989, s. 293)

Postmodernizm tezi çağdaş dünyadaki hayatın banal bir globalizm tarafından belirlenmiş olduğunu öne sürer. Günlük olarak "küresel köy" dalgalandırılır/imlenir ve bu banal globalizm banal milliyetçiliğin koşullarının yerini almaktadır.

Gerileyen, Parçalanan Ulus-Devlet

Postmodernizm tezinde başka bir önemli tema daha vardır. Küreselleştirici güçler mutlak anlamda bir kültürel homojenlik üretmemektedirler. Ulusal kültürler arasındaki farklılıkları aşındırıyor olabilirler ama aynı zamanda ulusların kendi içlerindeki farklılıkları da çoğaltmaktadırlar. Postmodernliğin kuramcıları tüketimin postmodern deneyimdeki önemini vurgularlar (Featherstone, 1990, 1991; Sherry, 1991). Tüketicinin tercihini çok fazla çeşit arasından yapması beklenmektedir; bu tercihler sınırların sürekli olarak aşıldığı pekçok farklı tarzı ifade ederler. Tüketici, özellikle batının zengin ülkelerinde bir gün Çin yemeği, ertesi gün Fransız ya da Malay yemekleri yiyebilir. Yemeklerde farklı ulusal mutfaklar –aynı şekilde giyimde de farklı "etnik" tarzların birleştirilebileceği gibi– mecz edilebilir. Bir İngiliz ailesi "geleneksel İngiliz sığır rostosu" yemeyi tercih edebileceği gibi pazara sunulmuş olan herhangi bir egzotik yemekte de karar kılabilir.

Tüketim motifleri sıkı bir şekilde ulusal değildirler. Tüketiciler artık kendilerini, herkesin ulusun sınırları içerisinde pazarlanan ve ayırt edici bir ulusal kültürü temsil eden aynı türdeki ürünleri satın aldığı bir ulusal topluluğun parçası olarak tahayyül edemez-

ler. Bunun yerine artık "niche marketing" denilen, sınıf yerine "hayat tarzı" üzerinden tanımlanan hususî tüketici gruplarını hedef alan pazarlama türü vardır. Tüketiciler farklı tüketim motifleri aracılığıyla kendi kimliklerini yaratabilirler. Üstelik bu kimlikler devletlerin sınırlarını aşar. "Yuppie" ler, "Punk" lar, "thirty something"ler Avrupa'da, Kuzey Amerika'da, Avustralya'da ve hatta Japonya'da bulunabilirler. İletişim endüstrisinde "narrow-casting" yerini "broad-casting"e bırakmaktadır. Televizyon programlan genel bir ulusal seyirci kitlesini değil hususî tüketim motifleri reklamcılar tarafından hedef alınan özel toplulukları hedef alır; aynı zamanda küreselleşmiş, uydu yayıncılığı da programların uluslar arası bir şekilde gösterilebilmesi doğrultusunda gelişmektedir (Morley, 1992; Schlesinger, 1991). Sonuç olarak, tahayyül edilen "life style" tüketici toplulukları ile karşılaştırıldığında ulusal şekilde tahayyül edilen kimliğin önemi azalmaktadır. Neticede uluslar arasındaki mesafelerin ve farklılıkların azalması olan küreselleşme süreçleri, aynı zamanda bu ulusların içinde tahayyül edilmekte olan birliği de parçalamaktadır.

Güçten düşmekte olan devlet artık 'tek tip' bir kimlik dayatmaya muktedir değildir. Ulusal 'tek tip'liğe yönelik baskının ortadan kalkmasıyla çeşitli başka güçler serbest kalmışlardır. Ulusal sınırların içinde çok sayıda fakl anlatı ve yeni kimlik belirmektedir. Yerel, etnik ve cinsiyete ilişkin (gender) kimlikler, postmodern siyasetin konumlandığı yerler olmuşlardır (Roosens, 1989). Sanki ulus-devlet hem yukarıdan hem de aşağıdan ölümcül bir hücuma uğramaktadır. Yukarıda göklerde küreselleşme kasırgalarının girdapları dolaşırken aşağıda ulusal toprak sismik fay hatlan tarafından çatlatılmaktadır. İki felaket de birbirleriyle ilişkilidir:

Aslında milliyetçilik –birleşik bütünleyici bir kültürün oluşturulması için farklılıkların ortadan kaldırılmaya çalışıldığı devlet kurma sürecine eşlik eden merkeziyetçi eğilim– yerini batı dünyasında merkezsizleşmeye [decentralisation] ve yerel, bölgesel ve alt kültürlere ait farklılıkların tanınmasına bırakmıştır (Featherstone, 1991, s. 142).

Netice, ulus-devletin egemenliğinin küresel ve yerel baskı altında çöküyor olmasıdır. Ekonomik zorunluluklar devletleri egemenliklerinin bir bölümünü uluslar-üstü kurumlara bırakmaya itmektedir. Avrupa Birliği buna iyi bir örnektir: Üye devletlerin parlementolan daha önce sahip olmuş oldukları iktidara artık sahip değillerdir. Ulusal kimlik bireyin nihaî sadakatini talep eden psikolojik kimlik olarak üstünlüğünü yitirmiştir. Artık bir kimlikler serbest pazarında başka kimliklerle rakabet etmesi gerekmektedir.

Devletin iddiasına meydan okuyan ulus-üstü kimliklerin yanı sıra ulus-altı (subnational) kimlikler de vardır. Devletin modernist uniformluk arayışı içerisinde ortadan kaldırmaya çalıştığı faklılıklar ve bağlılıklar yeniden canlanmaktadırlar. Bu yeni olarak canlanan kimliklerden bazıları 'millet olma' imgesine benzer şekilde inşa edilmişlerdir. Hâlihazırda mevcut bulunan devletin topraklan içerisinde daha küçük yurtlar tahayyül edilmektedir. Ayrılıkçı hareketler, Quebec'de, İskoçya'da ya da Balkanlar'da olsun, 1980'lerde ve 1990'larda 30 sene önce bulamadıkları ölçüde bir destek bul-

muşlardır. Belli bir yere aidiyet duygusunun aynlıkçı hareketlere verilen desteğin önemli bir bileşeni olduğunu gösteren kanıtlar vardır: Bu hareketleri destekleyenler kurulacak olan ulusu, bir "ilksel bağlar" ağı olmaktansa bir yer olarak tarif etmektedirler (Linz, 1985). Bu yurtlar gittikçe ufalan boyutlara sahip olma eğilimindedirler; çünkü her yeni yurt hâlihazırda mevcut bulunan yurdun bir parçasından yontulmaktadır.

Şayet yeni, daha ufak uluslar bağısızlıklarını kazanmayı başarırlarsa ulusların milliyetçiliğin altın çağında sahip olmuş oldukları söylenen türden bir egemenliğe sahip olamayacaklardır. Bu yeni devletler uluslar-üstü kurumlara kabul edilmek için çabalamak zorundadırlar. Aynı zamanda kendileri de kendi doğumlarına izin vermiş olan ulus-altı (sub-national) süreçlerin tehdidi altındadırlar. Ulusal parçalanma yoluyla ortaya çıkmış olduklanndan, kendilerine ait daha da ufak bir yurt alanı talep eden başka kimliklerin tahayyül edilmesi tehdidine maruz kalabilirler. SSCB, 14 cumhuriyet ve yüzlerce hukukî olarak tanınmış "uyruk" üzerindeki Rus egemenliğinin cisimlenişiydi (Breuilly, 1992). Bu cumhuriyetlerden bir kısmının ulusal bağımsızlık için zamanında harekete geçmiş olmaları gibi, "uyruklardan" bir kısmı da şimdi bu yeni bağımsızlaşmış cumhuriyetlere karşı kendi bağımsızlıkları için seferber olmaktadırlar. Ukraynalılar, karşılannda Kırım Tatar Cumhuriyeti'ni kurmak isteyen Tatar azınlığı bulmaktadırlar. Artık bir ulus-devlet olan Rusya, Çeçenya'da, Tataristan'da, Tuva'da ve Başkurtistan'da aynlıkçı hareketlerle karşılaşmıştır. Çekoslavakya, Sovyet nüfuzundan kurtulduktan kısa bir süre sonra ikiye bölünmüştür. Yugoslavya örneğinde ise, azınlıklar kendi kaderlerini belirleme hakkı talep ettikçe yeni ufak devletlerin daha ne kadar bölünebileceği belli değildir. Daha bağımsızlık elde edilmeden önce dahi parçalanma işaretleri görünür hâle gelebilir. Kanada'daki Quebec'liler kendi ulusal bağımsızlıklan için öne sürdükleri argümanlann Cree tarafından kendilerine karşı çevrildiğini görmektedirler (Ignatieff, 1993).

Sanki bütün bu 'millet olma' meselesi gittikçe çözülüp erimektedir. Bir grup kendi adına bir devlet kurmak için bir devletten kopunca, bu yeni devletteki azınlık gruplar da kendi ulus statüsü talepleriyle ortaya çıkıyorlar. Devletlerin sonsuz ufaklıkta parçalara aynldığı bir sonsuz gerileme (infinite regress) beliriyor. Bu parçalar kültürel olarak yalıtık kalamazlar. Tabiî, siyasî ya da dilsel hiçbir sınır tanımayan uçsuz bucaksız bilgi ağlanna bağlanıyorlar. Postmodernizm tezi gelecekteki dünyaya ilişkin bir vizyon sunuyor. Bu dünyada ulusal topraklar artık kimliklerin, bağlılıklann ve yaşam motiflerinin yeşerdiği *yer* (*the* place) değil. Ulusal dünyanın düzeni yerini bir yeni ortaçağcılığa bırakıyor. Elektroniğin ikilik düzendeki lisanı yeni bir Latince gibi siyasî krallıklar arasında bilinebilir olanı birleştiriyor. Sınırlar içindeki ulusal devletin yerine bir *terrae* çokluğu ortaya çıkmakta. Ayrıca kimliklerini cinsiyet (gender) ya da cinsel yönelim üzerinden tanımlayanlar da kendilerinden önceki keşişler gibi, hiçbir dünyevî *terra* tarafından sınırlanmıyor ve kendilerini hiçbir basit mekân aidiyeti duygusu ile kısıtlamıyorlar. Küresel zamanlarda yeni bir duyarlık –yeni bir psikoloji– doğmakta.

Derinliksiz ve Derinlik Psikolojisi

Postmodern imge kafa ayartıcı bir imgedir. Çağdaş dünyada görülen trendleri betimliyor ve bu trendlere tarihsel bir anlam yüklüyor olarak görünmektedir. Tezin popülerliği göz önüne alındığında ulus-devletin gerilemesinin su götürmez bir hakikat, postmodern dünyanın apaçık gerçeği olarak görülmesi pek şaşırtıcı gelmez. Tez, postmodernlik dünyasına yeni anlayış biçimlerinin ve kimlik formlannın damgalarını vurduklarını ileri sürmektedir. Ne yazık ki çağdaş kültürün pekçok analizcisi çok soyut türden bir psikoloji kullanmaktadırlar. İçlerinden çok azı postmodernliğin özneleri olarak görülen insanların gerçekte ne düşünüp ne hissetiğini anlamak için sıradan insanlarla konuşmayı denemiştir (Brunt, 1992; Morley, 1992). Çok yazık, çünkü postmodernlik tezi önemli psikolojik kabullerin üzerinde durmaktadır. Geniş küreselleşme tezi içerisinde iki farklı psikolojik tema ayırt edilebilir. Bir yanda eski moden psişe'den farklı olan yeni postmodern bir psyche hakkındaki iddialar var. Bu postmodern psişe kimlikler serbest pazarında kendi evindedir. Öte yanda ise o kadar da yeni (ve o kadar da "cool") olmayan "ateşli" milliyetçilik psyche'si var. Küreselleşmenin, pek de oyunbaz ve ironik bir ruha sahip olmayan milliyetçi tepkiler ürettiği söyleniyor. 3. Bölümde tartışıldığı üzere, etnik ihtilâflan ve neo-faşizmin yükselişini takip eden bir kısım gözlemci bastınlmış olanın dönüşünden bahsetmekte: Daha eski ve daha ateşli bir kimlik psikolojisi iplerinden kurtuluyor.

Kimi zaman, iplerinden kurtulmakta olan bu kimliklerin "milliyetçi" olarak adlandırılmasında tereddüt ediliyor. Britanya'nın sol kanat "think-tank" kuruluşu Demos geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan raporunda soğuk savaştan sonra, yeni bir siyasetin belirmekte olduğunu ileri sürüyordu. Bu yeni siyaset dünyanın her yerinde kendisi için zemin kazanmakta: "Yüzey farklı olabilir –dil, renk, kabile, kast, klan ya da din– ancak yeraltındaki kaynak hep aynı: Bir kültürel kimliğin ileri sürülmesi." Raporda açıkça şöyle deniyordu: "Balkanlar'da, Belçika'da, Burundi'de ve Belfast'da kabilecilik kol geziyor" (Vincent Cable, "Insiders and Outsiders", *Independent on Sunday*, 24 Ocak 1994). "Kabile", kast, din vs. kimliklerinden bahsettiği hâlde rapor ulus kimliklerinden hiç bahsetmez. Ulusun düşüşte olduğu, kendi sıfır-noktasına doğru gerilediği varsayılmaktadır: Geri dönen milliyetçilik değil kabileciliktir.

Bu iki psikolojik tema doğrudan bir şekilde ulus-devletin gerilemekte olduğu iddiasıyla ilintilidirler. Bir tarafta ulusa tepeden saldıran, sadakati bir serbest kimlikler oyunu ile aşındıran küresel psikoloji vardır. Öte tarafta ise güçlü bir hoşgörüsüz adanmışlık ve heyecanlı dolu bir vahşetle devletin yumuşak karnına vuran ateşli kast ya da kabile psikolojileri. Bu iki psikolojinin birbirleriyle nasıl ilintili oldukları belli değildir. Ama bir arada alındıklannda, bir önceki bölümde günlük olarak dalgalandınldıklan/imlendikleri görülen türden bayağı ulusal sadakatlere pek bir yaşama alanı bırakmıyorlarmış gibi görünürler.

Küresel psikolojiyi ele alarak başlayabiliriz. Postmodernlik tezi yeni postmodern kültürün psişik tonda bir değişiklik anlamına geldiğini öne sürmektedir. Frederic Jameson geç kapitalizm kültürünün sabit bir "derinliksizliğe" sahip olduğunu, çünkü bugün "derinliğin yüzeyle değiştirilmiş" olduğunu iddia eder. Postmodernizm bu sığlığı "bu gün postmodernizmin en önemli özelliklerinden ya da pratiklerinden biri olan" pastiş yoluyla sağlar (1991, s. 12). Jameson'a göre pastiş taklit değildir; çünkü nihaî bir amaca ya da kendisini temellendiren bir hakikat programına sahip değildir. Bunun yerine postmodernist ürünler –sanatta, giyimde ya da mutfakta– sürekli olarak değişen bir pastiş içerisinde tarzları mecz ederler. Sonuç, sabit noktaları ya da 'tek tip' doğruları olmayan ve bir farklı sesler çokluğu içerisinden konuşan bir kültürdür (Bauman, 1992a). Bu kültür sınırları aşındırdığından mekâna aidiyet duygusu da yitmektedir (Giddens, 1990; Meyrowitz, 1986).

Kültürün derinliksizliğine psikolojik bir derinlik yoksunluğu da eşlik eder. Psikolojik bağlılıklar daha zayıf hâle gelmektedirler. Jameson örneğin bir "solma etkisinden" bahsetmektedir (1990, s. 10). Duygusal bir güçle "hakikatler"e ve "sabit özdeşlikler"e bağlanan otonom bir ego yerine derinliksiz ve değişken bir şahsiyet duygusu vardır; birkaç sabit noktaya duyulan derin bir duygusal bağlılık yerine sürekli olarak yenilenen bir "bilişsel haritalama" (Jameson, 1991). Eğer iddia edildiği üzere "kimliğimiz tüketim motifleriyle eş anlamlı hâle geldiyse" (Miller, 1986, s. 165), o zaman bireyler artık sağlam, belli bir merkeze sahip bir kendilik duygusuna sahip değildirler; postmodern tüketici bir sürü faklı kimlik satın alabilir. Modalar değiştikçe ve farklı giyim tarzları eskidikçe –ya da piyasaya yeni ürünler girip eskileri değiştirildikçe– ego da yeni başka kimlikler bulur ve onlara bürünür (Tseelon, 1991). Otonom ego geçmişe aittir: Postmodern dünyadaki birey, zamanın kültürel iklimi gibi, "artık parçalanmış, dağılmış ve merkezsizleşmiştir" (Michael, 1994, s. 384; aynı zamanda bkz. Lather, 1992, 1994).

Kenneth Gergen'in *The Saturated Self*'i duyarlı ve derin kavrayışlı bir merkezsizleşmiş, postmodern *kendi* (self) izahı sunar. Gergen'e göre postmodernliğin kültürel koşulları psikolojik olarak yeniden üretilirler. Postmodern dünyadaki insanlar bilgiye ve ilişkilere doymuşlardır. Açık seçik bir kendilik duyguları yoktur; çünkü kendilikleri başkalarının sesleriyle dolmuştur. Gergen bu duruma "multiphrenia" ya da "bireyin bir *kendi*-kurulumları çokluğuna bölünmesi" olarak atıfta bulunur (1991, s.73-4). Gergen için bu koşul birçok olanağa gebedir: "Tözsel *kendi*nin ahlâkî sabitleri geride bırakıldıkça ve pastiche kişiliğin esrikliği deneyimlendikçe baskın müsamahakârlık persona hâline gelir; imge gösterilen olur" (s. 156).

Pastiche kişilik önceki zamanların vatansever psyche'sinden farklıdır. Burada vatanseverin yurduna büyük bir duygusal bağlılıkla bağlanması türünden herhangi bir hususî kimliğe duyulan özel bir psişik bağlılık söz konusu değildir. Böyle herhangi bir bağlılık pastiche'in sürekli değişim içerisindeki karnavalının kesilmesine yol açacaktır. Kozmopolit bireyin tek bir yurt yerine elektronik, küresel bir dünyada ikamet ettiği dü-

şünülür. Sonuç olarak ulusa sadakatin koşullarının altı oyulmuştur. Buna göre, yazar Gergen, postmodern dünyada "bağımsız ve egemen uluslar fikrinin kendisi tartışmalı bir duruma gelmiştir" (s. 254).

Ancak pastiche kişiliğin esrimelerini herkes tadamaz. İronik kopuş ve merkezsizleşmiş egonun değişken derinliksizliği, her ikisi de, postmodern dünyanın "kabilecilik" kumsalında yıkanmış olan faşist caniyi ya da etnik temizlikçiyi betimlemekte kullanılamazlar. Bir dizi yazar bazı insanların postmodern dünyanın akışkan koşulları içerisinde kendilerini kaybolmuş hissetiklerini öne sürmüştür: Böyle insanlar postmodernizmin sunduğu koşullardan psikolojik olarak geri dururlar. Eski sınırların çöküşü, kesinliğin kaybedilmesi ve bulanıklaşan mekân aidiyeti duygusu Giddens'ın (1990) "ontolojik güvensizlik" dediği şeyin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Melucci (1989), bu güvensizliğin çağdaş dünyanın yapısına işlemiş olduğuna inanmaktadır; çünkü bugün insan evsizlik duygusu içerisinde yaşayan bir "zihin göçebesi"dir. Bauman'ın (1992b) öne sürdüğü üzere postmodern vatandaş bağlantısız makanlar arasında başı boz gezen bir göçmendir.

Yoksunluk içinde bırakılanlar ve güvensizler bu göçebelik ve evsizlik koşuluna tahammül edemezler: Onlar için müphemlik esriklik vadetmez. Emin özdeşlikler aramaya yönelirler ve bu arayış içerisinde sıklıkla gelişmenin önceki basamaklarından birine gerilerler. Ulus, kabile ve din mitleri psikolojik bütünlük ümidi sunarlar; parçalanmış, yolunu şaşırmış kişiye psişik güvenlik vadederler. Julia Kristeva'nın yazdığı üzere "değerler krizi ve bireylerin parçalanması artık ne olduğumuzu bilmediğimiz bir noktaya ulaştı ve bir parça kişilik olsun koruyabilmek için en ağır ve geriletici ortak paydalarda sığınak arıyoruz: Ulusal köklerde ve atalarımıza imanda" (1993, s. 2).

Anthony Giddens da çağdaş zamanların ontolojik güvensizliği hakkında benzer bir saptamada bulunuyor. 3. Bölümde zikredildiği üzere, Giddens, insanların ontolojik güvensizliğe "geriye dönük nesne-teşhisi formları"[1] ile tepki verdiklerini öne sürüyor. 'Millet olma' ve güçlü liderlik simgeleri ile kendilerini özdeşleştirirler ve onlara büyük bir duygu enerji yüklerler. Giddens'ın argümanı ve aslında Kristeva'nınki de Erich Fromm'un klâsikleşmiş olan, faşizmi psikolojik olarak açıklayışına benzer. *Fear of Fredoom*'da Fromm (1942), kapitalizmin geleneksel toplumların sabit kimliklerini yıktığını iddia etmişti. İnsanlar daha önceleri mümkün olmayan bir şekilde kendi kimliklerini oluşturmakta serbest bırakılmışlardı. İnsanların bazıları bu özgürlükten ürktüler. Şimdinin belirsizliklerinden yüz çevirerek gerileyici bir şekilde sağlam bir kimliğin güvenliğini arzulamaktalar. Bu yüzden milliyetçi ve faşist propagandanın basitliği onları çekmekte.

Postmodern dünyaya ilişkin bu gibi vizyonlar iki psikolojik portre barındırıyorlar: Postmodern dalgada sürüklenen derinliksiz psyche'nin portresi ve akıntıya direnmeye çabalayan geriye dönük psyche'ninki. Birçok yönden bu iki potre kutupsal iki karşıtı temsil ediyorlar. Postmodernizmin kuramcılarının, "merkezsizleşmiş ego"nun ne olduğunun ayrıntılı bir tarifini vermemelerine rağmen, postmodern psyche imgeleri iyi bi-

linen bir psikolojik tipin aynadaki zıt akisine benziyor: Adorno'nun betimlediği otoriter tip (1950). Aslında Adorno ve yoldaşları, kendi görüşlerini Fromm'un faşizmin psikolojik kökenleri hakkındaki görüşleri üzerine inşaa etmekteydiler. Müphemliği idare edemeyen otoriter kişilikler müphem olmayan hakikatlere ve açıkça sınırları belirlenmiş hiyerarşilere ihtiyaç duyarlar. İçinde şeytan "ötekiler"den nefret edilen ve saf "biz"in sevildiği açık seçik bir dünya görüşü isterler. Son zamanlarda Kuzey Amerika'daki köktenci tarikatlerin ve Fransa'da Front National Partisinin üyelerinin otoriter kişilik özellikleri sergilediklerine dair bulgular ortaya konmuştur (Altmeyer, 1981, 1988; Orfali, 1990).

Postmodern kuramcıların yazılarında temsil edildiği şekliyle merkezsizleşmiş postmodern *kendi* (self), hemen hemen her bakımdan otoriter kişik portresi ile karşıtlık içindedir.

1. Otoriterlerin ciddî bir düzen ve hiyerarşi duygusuna ihtiyaç duydukları söylenir; buna karşılık posmodernistler ayrımları yıkarlar ve "liminality" (sınırlılık) fikriyle oynarlar.

2. Otoriter kişiliğin psyche'si kırılgan, duygusal bir yoğunluğa sahiptir; postmodernist ise ironik, oyunbaz bir kopuş içerisinde yaşar.

3. Otoriter kişilik, anlama yetisine hâkim olan ve otoriter kişiliğin dünyayı katı steryotipler aracılığıyla algılamasına sebep olan hisler tarafından yönetilir; postmodernist daha sığ bir psyche'ye sahiptir; bu psyche'de hisler zayıflamış ve bilişsel yeti (ya da Jameson'un tabiriyle "bilişsel haritalama") baskın hâle gelmiştir.

4. Otoriter kişilik tek bir kimlikte sabit kalır, özellikle de ırksal ya da ulusal bir kimlikte; "postmodernlerde hususî gruplara ya da kimliklere yönelik bir bağlılık yoktur" fakat buna karşılık " kimliklerin alt-üst olmalarına, sürekli olarak değişmelerine yönelik bir yatkınlık vardır." (Michael, 1991, s. 215).

5. Otoriter kişiliğin kendi sevgili iç-grubuna (ingroup) karşı duyduğu adanmışlık hissinde, aynı zamanda farklı oldukları hissedilen iç grup dışında kalanların şiddetli bir reddedilişi vardır; postmodern şahıs böyle ayrımlara sahip değildir; çünkü "karşılıklı bağımlılık bilinci genişledikçe kendim ve öteki, benim ve senin arasındaki ayrımlar da silinmektedir." (Gergen, 1991, s. 254).

İlk bakışta postmodernlik tezinin psikolojik boyutları bir yere oturuyormuş gibi görünmektedirler. İki karşıt psikoloji belirtilmektedir: Birisi milletliğe yukarıdan saldırırken diğeri de aşağıdan saldırır. Bu psikolojik saldırılar ekonomik olanlara da denk düşerler. Ortası aşırı bir ya/ya da mantığı tarafından hariç tutulur: *Ya* merkezsizleşmiş egonun oyunbaz belirsizlikleri *ya da* merkezinde tek, sabit bir kimlik yeralan bir egonun ateşli öfkesi. Milletliğin bayağı kimliğinin ulus-devletle birlikte ortalıktan silinmekte olduğu farzedilir.

Ancak tüm bunlar çok çiğ görünmektedir. Orta yok olmamıştır. Önceki bölümde iddia edildiği üzere müesses demokrasilerdeki siyasî şöhretler ulusa ulus olarak hitab etmeyi sürdürmekteler. Günlük olarak vatandaşlar milletliğin dalgalandırılan/imlenen

işaretleriyle karşılaşırlar. Ulus için fedakârlık söylemi hâlâ sıradan bir şey olarak görülmektedir. Devam eden sıradanlığına bir örnek verilebilir. İngiliz bir baba ailesiyle Britanya Kraliyet Ailesi hakkında konuşuyordu. Ailesindeki tek kraliyet karşıtıydı: Karısıyla ve çocuklarıyla radikal bir tutum takınarak bu konuda tartışmak hoşuna giderdi. Ansızın konuşmanın ortasında, bu banliyöler Robespierre'i –açıkça telâffuz edilmemiş bir suçlamaya karşılık verirmiş gibi– "çok vatansever" olduğunu söyledi. Kraliyetten hoşlanmadığı için ülkesi için savaşmayacağı düşünülmesindi; evet, Britanya için sonuna kadar savaşırdı (ayrıntılar için bkz. Billig, 1989b, 1992). Ailesindeki hiç kimse bu ani patlama sebebiyle şaşırmış değildi. Ne karısı ne de kızı saçmalamaması konusunda kendisini uyarmadı. Söyledikleri tamamıyla olağan karşılandı. Bu nasıl mümkün olur? Bir banliyö evinin oturma odasının komforu içerisindeki ve hiçbir askerî geçmişe sahip olmayan bir adam nasıl belirsiz bir sebepten dolayı ülkesi uğruna her şeyini feda etmeye gönüllü olduğunu beyan edebilir? Ve ailesi bu beyanı nasıl yerinde bir beyan olarak karşılayabilir? 'Millet olmak' kesinlikle önemsizleşmemiştir.

Tüm kimliklerin birbirlerine denk ve birbirleriyle yer değiştirebilir oldukları düşünülmemelidir. Postmodern tüketici, akılları baştan alıcı bir çeşitlilik içinden kendi kimlik-tarzlarını seçip satın alabilir. Hiç şüphe yok ki batı dünyasında ticarî yapılar iktisadî açıdan rahat olanlar için tarzları sürekli olarak değiştirmek üzere işlemektedirler. Ancak ulusal kimlik geçen senenin giysileri gibi kolaylıkla değiştirilemez. Kraliyet karşıtı baba ulusal kimliğini *primus inter pares* olarak ortaya koymaktaydı: Zamanda sürekliliği olan bir bağlılığı beyan ediyordu. Bir adam yarın Çin yemeği, sonraki gün Türk yemeği yiyebilir; hatta bir gün Çin tarzı giysilere, ertesi gün Türk tarzı giysilere bürünebilir. Ancak Çinli ya da Türk olmak ticarî olarak erişilebilir türden seçenekler değillerdir. Kozmopolitler ve otoriterler aynı şekilde ulusal kimliğin sürekliliği tarafından kısıtlanırlar.

Başka bir soru sorulabilir: Farklı yönlerden ulus-devlete saldırdıkları söylenen bu iki psikoloji arasındaki ilişki nedir? Şüphesiz tamamıyla faklı iki birey türüne ait olan, birbirlerinden tamamıyla ayrı bulunan iki bilinç yapısı değildirler. "Ateşli" milliyetçiliğin tutkuları sadece bazı hususî yurtların siyasî imgelemde hâlâ yer bulabildiğini göstermezler; milliyetçiliğin evrensel ilkesinin –soyut bir şekilde ifade edilen bir yurda sahip olma hakkı– etkisini hâlâ sürdürdüğünü gösterirler. Bu ilkeye inancın sadece yoksunluk içinde bulunanlarla sınırlı olduğuna inanmak çok basit olur. Belki de müesses uluslarda yaşayanlar ve kendi yurtlarının yeniden üretimini sorgusuz sualsiz kabullenenler, bu ilkenin yaşadıkları mekânın yapısına işlemiş olduğuna inanmaktadırlar. O zaman, postmodern denilen zihin yapısı sınırları ve mekânı pek de hor görmüyor demektir: Sorgusuz ve sualsiz olarak çok fazla şeyi kabulleniyor olabilir.

Postmodern tezin bazı versiyonlarında bir "sankilik" ("as if") anlamı vardır. Sanki ulus-devlet ortadan kalkmıştır; sanki insanların ulusal bağlılıkları tüketim tercihlerine dönüşmüştür; sanki dünyanın en güçlü ulusunda milyonlarca çocuk her gün tek ve aynı bayrağı selâmlamamaktadır; sanki, şu an yerküre etrafında büyük ordular savaş manevralarını ulusal renklerin altında icra etmemektedirler.

Küresel Zamanlarda Devlet

Postmodernlik tezindeki başlıca sorunlardan biri millliyetçi bilincin öğelerinin varlıklannı sürdürüyor gibi görünmeleridir. Önceki bölümdeki Günlük Takip'in işaret ettiği üzere, sınırlar içerisindeki bir yurdun önemsenmesi ve "biz" ve "yabancılar" arasındaki aynm daha henüz ortadan kalkmış değildir. Üstelik işlevlerinden daha fazla yaşamış olan bu düşünce alışkanlıklan, varlıklannı geçmiş bir çağdan kalmış kalıntılar gibi sürdürmezler; devletin değişiyor olabileceği ama henüz ortadan kaybolmadığı bir çağda hayat biçimlerinde kökleşmiş durumda bulunurlar. Zaten devletler de silahlarını bir kenara bırakmış değildirler. Giddens'ın (1990) söylediği üzere, silah yönünden bir Üçüncü Dünya yoktur. Ve bu silahlar da fertlerin ya da şirketlerin değil ulusların mülkü olarak kalmayı sürdürürler.

Postmodernizm tezi milliyetçiliğin işlevinin değiştiğini öne sürmektedir. Milliyetçilik artık ulus-devletler kuran ya da yeniden üreten bir güç değildir; uluslan yok eden güçlerden biri hâline gelmiştir. Demek ki ortada bir paradoks vardır: "Ateşli" milliyetçiler kendilerine ait bir yurt kurmak mücadelesi içerisinde kendilerini 'millet olma' idealine ne kadar fazla adarlarsa, milletliğin sonunun gelmesini de o kadar çabuklaştırmış olurlar. Bu durum sebebiyle kimi kuramcılar bugünün ulusal bağımsızlık hareketlerini milliyetçi hareketler olarak tarif etmekte tereddüt ederler. Britanyalı Think-tank'in raporunda da görüldüğü üzere sözcüğün kendisinin kullanımından kaçınılabilir. Bazen "milliyetçilik" tabiri kullanılır ama yazarlar bunun gerçek milliyetçilik olmadığını ima ederler. Hobsbawm milliyetçiliğin sonunun geldiğini öngörürken gelecek yüzyılın dünyasını hakkında şunları yazar: "büyük ölçüde uluslar-üstü ve ulus-altı [infranational] bir nitelikte olacaktır ve hatta ulus-altılık bile, bir mini-milliyetçilik kisvesine bürünsün ya da bürünmesin, eski ulus-devletin işletimsel bir birim olarak çöküşünü yansıtacaktır" (1992, s. 191). Milliyetçilik belirse dahi sadece kılık değiştirmiş "infranasyonalizm"dir; gerçek anlamda milliyetçilik değildir. Stuart Hall ve David Held iddia ederler ki, "her yerde ulus-devlet aşınmış ve kendisine meydan okunmuş durmdadır". Ortada sadece devleti yukarıdan aşındıran küreselleşme yoktur; aynı zamanda "bölgesel ve yerel "milliyetçiliklerin" yükselişi devleti aşağıdan da aşındırmaya başlamıştır" (1989, s. 183). Hâlihazırda mevcut bulunan formlarının hakiki olmadığına işaret etmek için yazarlar, milliyetçiliği tırnak işaretleri içerisine alırlar.

Postmodernliğin haritasını çıkartan en önemli ve en alim sosyologlardan biri olan Zygmunt Bauman'a göre, çağdaş postmodern dünyada yaratılan uluslar, modernlik çağında milliyetçilik tarafından yaratılmış olanlardan o kadar farklıdır ki onlar için ulus tabirini kullanmak pek uygun düşmez: "Ulus-devlet dışarı, kabile içeri" (Bauman, 1993, s. 141). Bu yeni sözde uluslar "yaşayabilir" ("viable") değildirler; çünkü mevcut dünyada ulusal yaşayabilirliğin altı büyük ölçüde oyulmuştur; egemen olmak için çok küçüktürler ve zaten devlet egemenliği de ortadan kalkmaktadır (1992,b, 1993). Bu retoriğe göre Fransa ve Birleşik Devletler milletliğin altın çağlarında kurulmuş ol-

duklarından, ulustular (ve belki de hâlâ öyleler). Fakat Solovenya ve Beyaz Rusya ancak *sonradan görmeler* olarak nitelenebilirler; çünkü gerçek milletliğin biletleri tükendikten çok sonra içeri girmeye uğraşıyorlar.

Milliyetçiliği bu şekilde bir kenara itmek fazlasıyla kolay olabilir. Ulusal bağımsızlık hareketleri, sınırları belirli yurt devletlerine sahip olmak istiyorlar; siyasî muhayyileleri, hâlâ hayattan daha değerli olarak görülen ulusal idealin sınırlarıyla kısıtlı. Ayrıca Linz'in getirdiği delillerinde gösterdiği üzere, bu hareketler "kabilesel" ya da "ilkel" sadakat formları yerine kendilerini ulusal toprak üzerinden tanımlıyorlar. Üstelik tüm sosyal trendler de devletlerin parçalanmasına ve bölünmesine işaret ediyor değiller. İki Almanya birleşti. Kuzey İrlanda'daki İrlandalı milliyetçiler birleşik bir İrlanda için mücadele ediyorlar; Yuri Meshkov'un Rus milliyetçi partisi yeni bağımsız olmuş olan Ukrayna'dan ayrılmak ve Rusya ile yeniden birleşmek için kampanya yapıyor. Afrika'daki devletlerin büyük çoğunluğunun çözülmekte olduğunu gösteren hiçbir delil yok (Brown, 1989). Ayrıca ,yeni devletlerin kaçınılmaz olarak belli bir farazî yaşayabilirlik noktasının ötesine geçene değin parçalanacaklarını söyleyen bir sosyoloji yasası da yok.

Yeni devletlerin yaşayabilmek için çok ufak oldukları iddiasına gelince, uluslar dünyasının her zaman için, dünyayı uluslar arası bir şekilde idare etmeye çalışan süper güçlerin gölgesinde yaşayan mikro-devletler barındırmış olduğunu söylemek gerekir. Modernliğin zirvede olduğu dönem boyunca dünyanın *de jure* ve *de facto* bağımsız ve egemen devletlerden oluşmuş olduğu düşüncesi bir mittir. Nepal, Andorra ve Guatemala gibi pekçok ufak devlet var olmak için sadece "yaşayabilirliğin" hassas mantığına meydan okumakla kalmadılar, hiçbir zaman daha geniş, daha güçlü devletlerin sahip olduğu türden bir serbestliğe ve otonomiye sahip olmadılar. Ulus-devletin sözde altın çağı boyunca bile Sırbistan ve Montenegro gibi devletler, egemenlikleri büyük güçlü oyuncuların yollarını tıkadığı takdirde ortadan kalkabilmekteydiler. Hinsley, ulusal egemenliğin bir süper-güçten bağımsız olarak hareket edebilme özgürlüğünden farklı bir şey olduğu konusunda uyarırken kesinlikle haklıdır: "tarihsel olarak ikinci koşul", pekçok devletin arzuladığı, ama asla elde etmeyi başaramadığı bir koşuldur" (1986, s. 226).

Bauman ve diğerlerinin yeni devletlerin gerçek anlamda ulus-devlet sayılamayacaklarını ileri sürmelerinin bir sebebi de, bu devletlerin uluslar-üstü organizasyonlar tarafından emilmek yönünde maruz kaldıkları baskıdır. Avrupa Birliği, sıklıkla devletliği aşındıran bu tür uluslar-üstü organizasyonların kâmil bir modeli olarak görülür. Ancak Avrupa Birliği'nde 'millet olma' ideali yerine yeni bir topluluk tasavvurunun benimsenip benimsenmediği pek açık değildir (Smith, 1990). AB içerisinde organizasyonun doğası hakkında bir tartışma sürüp gitmektedir. Ancak tartışma milletliğe yapışanlarla onu atıp kökten şekilde farklı olan bir topluluk tasavvuruna doğru hareket etmek isteyenler arasında değildir. Bazıları AB'nin federal bir devlete dönüşmesini tasarlarlar: Bir Amerika Birleşik Devletleri örnek alınarak inşaa edilecek bir Avrupa Bir-

leşik Devletleri. Ortak devletliğin kimi sembolleri hâlihazırda benimsenmiş durumdadır. AB'nin kendi bayrağı ve kendi marşı vardır. Bir "parlementoya" sahip olmakla övünür. Federalliğin taraftarları bir tür topluluk inşa etmeye , ya da tahayyül etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin, Avrupa Komisyonu başkanıyken Jacques Delors Avrupalıların "Hristiyan Avrupa Medeniyeti" etiketi arkasında birleşmelerini önermiştir (Hagendoorn, 1993b). Etiket şekilsiz bir ötekiliğe işaret eder: Sınırların ötesinde Hristiyan olmayan, Avrupalı olmayan bir medeniyet yoksunluğu mevcuttur.

Federal plâna, egemen üyelerin daha esnek bir birlik içerisinde biraraya gelmesini isteyenler tarafından karşı çıkılıyor. 4. Bölümde görüldüğü üzere, Britanya Başbakanı John Major, Union Jack'i aşağı indirip yerine yıldızlarla süslü Avrupa Birleşik Devletleri bayrağını çekme çabalarının tümüne karşı duracağını söylüyordu. Bu vizyona göre AB devletler arasındaki bir çeşit kalıcı ittifak ve ticaret anlaşması olacaktı. Her iki vizyon da –federalist ve federallik karşıtı– 'millet olma' mefhumunu sürekli kılıyor. Federalist vizyon milletliği devletlerin bir süper-devlet oluşturmak için birleştikleri daha geniş bir oluşuma yüklüyor. Federalist olmayan vizyon topluluk üyeliğini hâlihazırda var olan 'millet olma' mefhumu ve ulusal sınırlar üzerinden tanımlıyor.

En önemlisi, sınır mefhumu her iki vizyonda da önemini korumayı sürdürmekte: Avrupa Birliği hâlihazırda var olan, ulusal sınırlar üzerinden tanımlanan açık şekilde belirtilmiş sınırlara sahip olmayı sürdürüyor. Bu şekilde Avrupa bir bütünlük olarak –ya kendisi başlı başına bir yurt olarak ya da bir yutlar yurdu olarak tahayyül edilir.– Her şekilde de milletliğin ideolojik gelenekleri, sınır-bilinci de dahil olmak üzere, aşılmadan kalırlar.

Avrupa Birliği'nin içerisindeki ulusal sınırlar serbest emek, mal ve para nakli topluluk içinde teşvik edildikçe aşınabilirler. Ancak iç sınırlar aşınırken iç sınırları çevreleyen dış sınırlar güçlendirilmektedir. Göç (ya da göçün engellenmesi) AB siyasetinde önemli bir gündem maddesi olmuştur. Delors'un imgesine göre Hristiyan olmayan, Avrupalı olmayan ve medeni olmayan dünyayı dışarıda bırakmak için bir "Avrupa Kalesi" inşa edilmektedir. 1991'de üye ülkelerin göç bakanları, "AT çevresinde iç sınırların ortadan kaldırılmasına imkân sağlayacak ölçüde yüksek bir duvar örmeyi hedef alan" Dış Sınırlar Konvensiyonu isimli belgeyi prensipte kabul etmişlerdir (haber, *Guardian*, 27 Mayıs 1993).

Göç meselesi, başka herhangi bir meseleden daha açık olarak, geç kapitalizm çağında devletin eriyip gitmekte olmadığını göstermektedir. Dünyada serbest bir emek pazarı yoktur; çünkü bütün devletler sınırları üzerinden geçen insan akışını denetim altında tutmaya çalışmaktadırlar. Harris'in (1990) ileri sürdüğü üzere devlet göç ve vatandaşlığın tanımı üzerindeki kontrolünü korumaktadır. Devletin bu en önemli işlevlerinde pek bir aşınma belirtisi görünmüyor. Kısaca iki saptama yapılabilir. Birincisi, devletlerin sınırları üstünde cereyan eden geçen göçün tek başına devletlerin aşınması anlamına geldiğini düşünmenin bir gerekçesi yoktur (sağ kanat siyasetçiler sık sık bunu iddia ediyor olsalar dahi). Tarihsel olarak, Avrupa'nın büyük devlet kurma

çağı, daha önce eşi benzeri görülmemiş nüfus hareketleri –hem Avrupa içerisinde hem de Avrupa'dan başka yerlere– tarafından önceleniyordu (Bailyn, 1988). İkincisi, göç hakkındaki kaygı bugün hemen hemen istisnasız bir şekilde milliyetçi konuşma şekilleri içerisinde ifade ediliyor; konuşmacılar "ülkemizin", "yurdumuzun" ne hâllere geldiğine şaşıyorlar.

Bu konuşma şekli sağ kanat siyasetin aşın uçlan ile sınırlı değil. Sınırlar ve göçe ilişkin bayağı bir söylem var. Aslında olmak zorunda: Her devlet emek pazannı sınırlamak ve vatandaşlığı tanımlamak için kendi hukukî aygıtlarına sahip. 4. Bölüm'de bu gibi söylemlere örnekler verilmişti. Bir Alman bakan göçmenlerin dışan atılmasını, toplumu*muz*u ve adilliği*miz*i korumak zorunda oluşumuz ile gerekçelendiriyordu. Avrupa'nın her tarafında benzer retorikler işitilebilir (Van Dijk, 1991, 1993). Bu sadece Avrupa'nın meselesi değildir. Tüm dünyada göçmen akınlanyla karşılaşan hükümetler yasalan güçlendirme yoluna giderler ve (tehdit altındaki) ulusal özlerinden dem vururlar. Örneğin Bahamalar hükümeti seçim manifestosunda yasadışı göç sorunundan bahsediyor ve "Bahamalılaştırma sürecinin güçlendirileceğine" söz veriyordu (Guardian, 3 Ocak 1994). Malezya'nın başbakanı Dr. Mahatir Muhammed, Malaylann Malezya'da hak sahibi olarak öncelikli olduklannı ve Hintli ve Çinli göçmenlerden Malay kültürünü öğrenmelerinin istenebileceğini söylüyordu (*Independent*, 5 Aralık 1993). Birleşik Devletler'de, bu tarihi göç ülkesinde dahi, göç karşıtı retorik işitilebilmektedir (Meksikalılara, Çinlilere ve 1993'te her iki partiden 75 kongre üyesinin ağzından, Iraklılara karşı).

Kimi zaman sınırlar, "biz" ve yabancılar gibi temalar, duygusal çağnşımlara sahip olan saflık ve kirlenme temalanyla birleştirilir. Bu bağlantıyı özellikle faşist propagandacılar kurarlar (Hainsworth, 1992; Orfali, 1990). Ancak "saf" ulus ve dışandan gelen kirleticiler teması sadece siyasî uçlarla sınırlanamaz. Daha tanıdık ve hatta bayağı versiyonlan da mevcuttur. Örneğin İsveç'te merkez partilerine mensup siyasetçilerin düzenli olarak, uyuşturuculann dışanda tutulması için sınırlann güçlendirilmesi gerektiğini söyledikleri işitilebilir; uyuşturucular "bize" ve kimliği*miz*e yabancıdırlar ve ulusu kirletirler (bkz. Gould, 1993; Tham, 1993). Yerkürenin her tarafında bu gibi konuşma şekilleriyle toplanan oylar bulunur.

Postmodemizm tezini tartışırken dikkate alınması gereken başka bir husus daha vardır. Tez milletliğin çözülmekte olduğunu ileri sürer. Küçük uluslar artık kendi bağımsız egemenliklerini öne süremezler. Ancak mesele sadece Slovenya'nın ya da Moldova'nın "yaşayabilirliği" değildir. Bu tez, tüm uluslar arasından bir ulusun, bir uluslar dünya düzeninin idaresini eline almaya çalıştığı bir zamanda önerilmektedir. Şayet bu ulus çözülme belirtileri göstermekte olsaydı –ya alt bölgelere bölünerek ya da egemenliğinin bütün bir Amerika Kıtası Birliği içerisinde çözülmesine izin vererek– ortaya atılan iddia için kuvvetli bir dayanak noktası oluştururdu. Tuhaf bir konuma sahip olan Hawai eyaletindeki küçük Ka Lahui Hawai hareketinin oluşturduğu istisna dışında Birleşik Devletler'de aynlıkçı hareket bulunmamaktadır. Bir zamanlar bağımsız bir

devlet olan Texas gibi eyaletlerde dahi eski bağımsızlığı yeniden tesis etmek isteyen popülist hareketlere rastlanmaz. Eğer kültürel ve siyasî nüfuzu "global köyün" her yanına uzanan dünyanın en güçlü ulusu böyle bir çözülme süreci içerisinde değilse, o zaman ulus-devletin dünya sahnesinden çıkışını ilân etmek için henüz çok erkendir. Birleşik Devletler'in küresel iktidarı göz önüne alındığında insan gerçekten bu gibi beyanlarda neyin, nasıl gözden kaçırıldığını merak eder.

Ülkenin Çevresinde

Postmodern kültür analizlerinde Birleşik Devletler merkezî bir yer tutar. Kabaca ifade etmek gerekirse, Birleşik Devletler'in geleceğin en açık şekilde gözlemlenebildiği yer olduğuna inanılmaktadır. Örneğin Jean Baudrillard Disneyland'ı tüm batının mikrokozmosu olarak görür; Disneyland dünyanın yakın geleceği olan hiper gerçeklik simülasyonu düzeninin mükemmel bir örneğini oluşturur (Baudrillard, 1983, 1988). Banal bir milliyetçilik, ABD'yi ABD, yani geleceğin mekânı olarak yeniden üretiyor olmalıdır. Şayet gelecek Amerika ise ve şayet Birleşik Devletler, daha güçsüz olan ulus-devletleri parçalamakta olan güçlerin etkilerinin dışında kalıyorsa, o zaman milliyetçiliği yaşlı ideolojilerin atıldığı huzur evine yerleştirmek için henüz çok erken olabilir.

Denklemdeki milliyetçi etkenleri göz ardı etmenin çok kolay olduğu görülmektedir. 3. Bölüm'de tartışıldığı üzere, unutma banal millyetçiliğin işleyişinin bir parçasıdır. Ulus dalgalandırılır/imlenir; ama ulus "düşüncesizce" (mindlessly) hatırlanırken dalgalandırmanın/imlemenin kendisi unutulur. Önceki bölümde günlük bir küçük sözcükler deixis'inin yurda nasıl işaret edebildiği ve onu yurt (the homeland) olarak nasıl yeniden ürettiği görülmüştü. Bu sabit deixis yurdun sürüp giden varlığını (presence) ve bu sürekli varlığın farkında olunmadan nasıl kolayca kabullenildiğini gösterir. Bu deixis'in ne kadar önemli, nüfuz edici, unutulabilir olduğunu göstemek için, bir örnek verilebilir: postmodernizm metinlerinin kendilerinin de sık sık yurt-yapıcı deixis'i kullandıkları örnek verilebilir. Yazarlar bugünün kozmopolit, küresel dünyasını betimlemeye çalışıyor olduklarında dahi tanıdık fakat bayağı bir deixis kullanarak Birlerşik Devletler'in yerini sorgusuz sualsiz kabullenirler.

Joshua Meyrowitz *No Sense of Place*'de postmodern tezin anafikrine paralel olan temalar dile getirir. Meyrowitz'in kendisi 'posmodernizm' tabirini kullanmış olmadığı hâlde, *No Sense of Place* "postmodern bir coğrafya"yı resmediyor (Morley, 1992, s. 279) ve postmodern bir fenemonolojiyi betimliyor olarak yorumlanmıştır (Michael, 1994). Olağanüstü yaratıcı bir analizde Meyrowitz, elektronik bilgi çağında fiziksel olarak sınırlanmış mekânın gittikçe önemsizleştiğini öne sürer. Televizyon, gerek fiziksel olsun gerek sosyal olsun geleneksel sınırları aşındırmış olduğundan, bir zamanlar birbirinden ayrık olan birçok sosyal çevre şimdi birbirleri üzerine binmiştir. Bu durum, "çocukluk ve ergenlik mefhumlarının bulanıklaşmasında, erkeklik ve dişilik mefhumlarının birbirlerine karışmasında ve siyasî kahramanların sıradan vatandaşlar

seviyesine inmesinde" gözlemlenebilir (1986, s. 5). Geleneksel bağlılıklann derinlikleri farklılıklan düzleştiren bir duygusallık ile değiştirilmiştir. Kısaca, Meyrowitz'e göre "mekân duygusu kaybolmuştur".

Tekrar edilen bu temaya rağmen *No Sense of Place*'in tümünde sabit fakat farkına vanlmayan ve açıkça dile getirilmeyen bir mekân duygusu vardır. Metin ve onun betimledikleri, bir mekâna konumlandınlmışlardır: Amerika Birleşik Devletleri. Bir Amerikalı olan "bizler" hissiyatı mevcuttur. Önsözde Meyrowitz şöyle der, "elektronik medya ülkemizdeki hemen hemen tüm fiziksel mekânlara girmiştir". "Ülkemizin" hangisi olduğu bağlamdan belli olur: "Hemen hemen her Amerikan evi en az bir telefona ve bir televizyona sahiptir" (s. viii). Kitabın asıl metni birinci çoğul şahsın kullanıldığı bu gibi örneklerle doludur: "Yakın geçmişteki başkanları*mızın* tümü 'inanılırlık' sorunu ile karşılaştılar" (s. 268); "televizyon *bizi* Jimmy Carter, Ronald Reagan ve Walter Mondale gibi 'büyük liderler' gibi davranmaktan kaçınan adayları görevlendirmeye yöneltti" (s. 304, vurgular sonradan eklendi).

Meyrowitz, Amerika duygusunun, mekân duygusunu yok ettiği söylenen elektronik medya tarafından daha da kuvvetlendiriliyor olabileceğini dahi öne sürer. Örneğin şunlan yazar: "Televizyon aracılığıyla Amerikalılar birbileriyle tuhaf bir çeşit birliktelik (communion) içerisine giriyor olabilirler." (s. 90). Kitabın iddiası kendi paradoksunu üretir. Meyrowitz mekân duygusunun ortadan kalktığını iddia eder ve ardından mekânın bu yokluğunun nerede meydana geldiğini belirtir. Bu mekân bir ulustur: Amerika. Metin bu mekâna karşı duyduğu kendi aidiyet duygusuna işaret eder.

Bu deixis'in başka bir örneği de Gergen'in *The Saturated Self*'inde vardır. Merkezsizleşmiş, postmodern *kendi*nin sürdüğü hayatın canlı bir tasvirini sunarken Gergen kendi hayatından bahseder. Sahne açılış cümlesiyle kurulur: "Ülkenin (the country) her yanından gelen elli akademisyenin buluştuğu Washington'daki iki günlük bir konferanstan Swarthmore'a henüz dönmüştüm" (1991, s.1). Dönüşte masasında "İspanya'dan gelen acil bir faks" bulur; Gergen'in sekreterinde "bir dolu telefon mesajı ve içlerinde bir IRS vergi konrolü ihbarnamesinin de bulunduğu bir posta öbeği birikmiştir"; "Londra'lı bir yayıncının telefonlan, bir Hollanda seyahati hakkında bir mesaj ve ila ahir. Bir kısa, derinliksiz, küresel bağlantılar resmi.

Fakat metin okurlanna aynı zamanda yazann Amerika'da evinde bulunduğunu da söyler. İlk cümlede 'the' edatı yurt-yapıcı bir deixis içerisinde kullanılır: "Around the country"; '*the* country' yazann, 50 akademisyenin ve Washington'un ulus-devletidir. Daha başlarken Amerika, ismi zikredilmeden, bir bütün olarak –bütün bir yurt olarak– dalgalandınlmıştır/imlenmiştir. Yazar ve okurdan, insanlann ülkelerde yaşadıklan bir dünyayı ve ulusal devlete vergi ödeme yükümlülüğünü kabulleniyor olmalan beklenmektedir. Gergen, IRS'nin [Inland Revenue Service (Yurtiçi Gelir Servisi)] açılımını vermeyi (ya da 'inland'ın neye atıfta bulunduğunu belirtmeyi) gerekli görmez. Paylaşılan, ortak bir anlayış olmasaydı metin bir bilmece olarak kalırdı. Metin üzerine oturduğu üstü kapalı bağlamı hissetirmeden aktanr. "Around the country" ibaresi kitabın

açılış cümlesinin içine sızıverir; bu esnada yazar kendini başka bir işe vermiştir; yaratıcı hayal gücü ulusların yok olmakta olduğu bir dünyayı tasvir etmekle meşguldür.

Tüm bunlar betimlenen dünyaya bir derinlik kazandırırlar. Bu bayağı bir derinliktir; çünkü derinliği ne saklıdır ne de bilinmezdir. Kendisine vergi ödenen Birleşik Devletler hükümetinin gücü ve bu vergilerle finanse edilen bir ordunun varlığı gizlenen sırlar değillerdir: Kamusal olarak malumdurlar. Metinde sarfedilen sözlerin değindiği yaşam biçiminin ayrılmaz parçalandırlar. Ancak sözler ulusal biçimler üzerinde değil, unutkan bir şekilde onların içerisinde dururlar.

Kimlikler ve Siyaset

Gergen ve Meyrowitz'den örnekler, ulusal bağlamın ne kadar kolayca farkına varılmaksızın kabullenilebildiğini gösterir. Daha genel bir nokta daha vardır ve bu da milletliği tehdit ettikleri öne sürülen yeni siyaset türleriyle ilgilidir. Ulus-altı siyaset formları ulus-devleti aşındırıyor görünseler bile bu formlar, aslında devleti kabulleniyor ve kendilerini deictic olarak yurdun içinde konumlandırıyor olabilirler. "Kimlik siyaseti" hem geleceğin siyaseti hem de ulus-devleti aşındıran bir siyaset olarak görüldüğünden bu olasılığın ciddiye alınması gerekir. Mekânsızlığın mekânı olarak Birleşik Devletler örneği hususî bir dikkat gerektirir.

Bazı yazarlar Birleşik Devletler'deki kimlik siyasetlerinin –Hispanik hareketleri, homoseksüel hareketleri ve kadın hareketleri gibi hareketler– başka yerlerdeki ayrılıkçı 'ulus-altı' gümbürtülere karşılık geldiğini kabul ederler (örneğin bkz, Friedman, 1988). Ancak kimlikler sanki birbirleriyle özdeşlermiş ve hepsi özdeş bir psikolojik "kimlik ihtiyacı"na tekabül ediyorlarmış gibi ele alınmamalıdırlar (Bhavnani and Phoenix, 1994; Sampson, 1993). "Kimlik siyasetleri" en nihayetinde siyasettir ve burada siyasî boyut hayatî önemdedir (Roosens, 1989). Milliyetçilik söz konusu olduğu sürece, bir yurt toprağı sağlamak için 'kimlik' seferberliğine giren sosyal hareketlerle hâlihazırda müesses olan bir idarî düzen içerisinde 'kimlik' seferberliği yapan sosyal hareketleri birbirlerinden ayırt etmek gerekir.

Birleşik Devletler'deki kimlik siyaseti yeni, ayrı ulusal yurtlar yaratmaya yönelik değildir. Gerçekten de ilk bakışta kimlik siyaseti mekânı aşıyormuş gibi görünür. Feministler, homoseksüeller, Hispanikler ve benzerleri Birleşik Devletler içinde mekânsal bir belirlenime sahip değillerdir. Elbette, şehirlerde çeşitli etnik ve ırksal gettolar bulunmaktadır; ama sınırlarla belirlenmiş bir toprak parçasına sahip olan ve ulusal bağımsızlık iddiasında bulunan Afro-Amerikan ya da İtalyan-Amerikan bir devlet yoktur. Bilâkis kimlik siyasetleri, milliyetçi hareketlerden farklı olarak, coğrafî olarak dağınık durumda olanları, tahayyül edilen bir kimlik birliği içerisinde toplar: Mekânsız bir çıkar topluluğunun tahayyül edilmesi gerekir.

Bazıları bu etnik kimliklerin tipik olarak postmodern bir "tüketici tercihi" barındırdıklarını ya da "iradi kimlik"ler olduklarını öne sürmüşlerdir (Levine, 1993). Sollors

(1986), Birleşik Devletler'de yaşayan, aynı kanşık soy ağacına sahip olan iki kardeşin örneğini verir; kardeşlerden biri kendini Franko-Amerikan olarak tanımlarken diğeri Alman-Amerikan olarak tanımlar. Sollors'a göre bu çeşit bir etniklik zorunlu olarak kabullenilen bir şey değildir: Atalar demeti içinden insan kendi zevkine uygun olan kimlik-ürünü seçebilir. Ancak, Birleşik Devletler'de fakir ve siyahlardan oluşan bir çevre içinde yaşayan fakir ve siyahlann, etnik kaderlerini nasıl kendilerinin seçmiş olabileceklerini anlamak oldukça zordur. Sollors tercih edilmiş kimliklerin derinliksiz olduklarını, çünkü kendilerine eşlik edecek kültürel bir hayat içeriğinden yoksun olduklarını söyler: "Amerikan etnikliği ... bir içerikle ilgili değil, insanların ona atfettikleri önemle ilgilidir." (Sollors, 1986, s. 35; aynı zamanda bkz. Fitzgerald, 1992). Eğer aynı aileye mensup, aynı şehirde yaşayan iki kişi farklı etnik kimlikler ve farklı kökenler benimsiyorlarsa, o zaman bu kimliklerin mekânsızlık niteliği daha da vurgulanmış oluyor.

Sorun kimlik siyasetlerinin ve etnik kimliğe bağlanan önemin ulus-devlete zarar verip vermediğidir. Kimi eleştirmenler kimlik siyasetlerinin radikal olanaklan hakkında çok coşkuludurlar. Henry Giroux (1993), kimlik siyasetlerinin "karşıt-anlatılar ve yeni eleştirel mekânlar ve sosyal pratikler yaratma mücadelesi" olduğunu söyler (s. 3). Öte yandan muhafazakârlar yeni anlatılann eski vatansever anlatılan ortadan kaldırmakta olduğunu düşünebilirler. Ancak her iki taraf da durumu abartıyor olabilir: çünkü yeni siyaset ve karşıt-anlatıları, tipik olarak milletliği kabullenmektedirler. Bu siyasetlerin temel sorunu milletliğin kendisi değil milletin tabiatı ve milleti kimin temsil etmesi gerektiği sorulandır. Bunda ise olağanüstü bir taraf yoktur: Bir ulusun yaratılması "sürekli olarak yeni yorumlar, yeni keşifler, yeniden inşalar" ile "tekrar tekrar yeniden başlanan bir etkinliktir" (Smith, 1986, s. 106). Bu yeniden yorumlama süreçleri tipik olarak tartışma süreçleridir. Önceki bölümde söylediğimiz gibi, milliyetçilik, John Shotter'ın ifadesi ile, bir "münakaşa geleneğidir".

Kimlik siyasetlerinin ulusun eski tanımlanma şekillerini zorlamakta olduğunda kuşku yoktur. Tanımlama iktidarından hariç tutulmuş olanlar şimdi topluluğu yeni baştan tahayyül etme haklarını talep ediyorlar. Ressam Norman Rockwell, hayatta iken Amerikan halkını ve Amerikan yaşam tarzını resmedişiyle övgü toplamaktaydı. Rockwell'in Amerika'sında insanlar 'tabiî' olarak beyaz, Anglo-Sakson çehrelere sahiptirler. Siyahlar ve Hispanikler, tanınabilir Yahudi yüzler kadar nadirdirler. En iyi ihtimalle, çok nevi şahsına münhasır tipler olarak görünebilirler. "The Problem We all Live With"de ufak siyah bir kız, "US Marshall" sancaklan taşıyan iri kıyım, koruyucu beyaz erkekler refakatinde okula götürülmektedir. Şimdi, Amerika'nın resmedilişindeki bu örtük ön kabuller uzun süre ulusal tanımın haricinde tutulmuş olan bu çehreler tarafından tartışmaya açılmaktadır. Artık daha fazla çehre resmedilecektir. Ama resmedilecek olan yine de Amerika'dır.

İtham, karşı itham ve arka plândaki kabuller, bunlann hepsi *Washington Post*'da yayınlanmış olan bir makale ile kısaca örneklendirilebilir (*Guardian*'da yeniden yayınlandı, 10 Mart 1994). Makale günümüz Bileşik Devletleri'ndeki etnik kimlik tartışma-

sına bir örnek teşkil etmektedir. Muhabir Mary Jordan, Amerikalı üniversite öğrencileri arasında gittikçe yaygınlaşan birbirlerinden etnik olarak aynlmış olan evlerde oturma eğilimini anlatmaktaydı. Bir Ivy League okulu Afro-Amerikan öğrencilere yönelik bir yurt açmıştı. Hispanik Ev'in, Fransız Evi'nin, Slav Evi'nin oluşturduğu topluluğa Yeni Harambee Evi de katılmıştı. Eğitimcilerin endişelerinin gittikçe arttığı aktanlmaktaydı: "Aynlıkçılık hareketi tüm ulus çapında sıcak bir mesele". Haberde Pensilvanya Üniversitesi Başkanı'nın sözlerine yer veriliyordu:

Parçalan birbirlerine tire işareti ile eklenmiş bir dünyaya doğru gidiyoruz: Asya-Amerikalılar, Afro-Amerikalılar. Büyürken gördüğüm her şeye o kadar ters ki; o zamanlar herkes sadece Amerikalı olmak için çabalardı.

Semantik oldukça aydınlatıcı. "Aynlıkçılık" tabiri kullanılıyor ama bu aynlıkçılar bağımsız, ulusal bir toprak istemiyorlar. Yeni bir yurt tahayyül etmiyorlar. Ulusun kurumlannda ayrı yatakhanelerde kalmak istiyorlar. Ulusal bağlama işaret ediliyor; mesele "ulus çapında" tartışılmakta. Bu ayrılıkçılığın endişeli karşıtı ise tehdit altına giren bir hegemoninin yarattığı korkuyu dile getiriyor. Eski, seçkin bir üniversitedeki konumuyla "herkes" adına konuşmuyor. Ona göre bu tehlikeli tire işaretleri tüm Amerikan kimliğini –sadece Amerikalı olmayı– tehdit ediyor.

Söylemediği ise tüm bu tireli kimliklerin, sanki portatif bir bayrak direği taşır gibi ulusu dalgalandırmakta/imlemekte olduğu idi. Birisinin Afrikalı-Amerikalı ya da Hispanik-Amerikalı olduğunu söylemesi Amerikalı olduğunu söylemesidir. Elbette ulusun içinde dile getirilen kimlik-iddialannın retoriğinde bayraklar farkedilmez olurlar, sallanmazlar ve selâmlanmazlar. Az sayıda Afro-Amerikanın yaşadığı Iowa ya da Denver'da "Afro-Amerikan" olmak Amerikalı oldukları kabul edilen diğerlerinden faklı olunduğunu gösterebilir; buna karşılık Nairobi ve Lagos'ta farklı bir retorik taşır (Eriksen, 1993; Fitzgerald, 1992). Bununla beraber bu tire işaretli dünya devamlı olarak üzerinde bulunduğu ulusal toprağı dalgalandınr.

Eğer kimlik-politikaları "çok kültürlü toplum" vizyonuna dayanıyorlarsa, çok kültürlü olması ve Rockwell'in tualindekinden daha zengin bir çehreler çeşitliliği tarafından temsil edilmesi gereken bir "toplum"un varlığını kabulleniyorlar demektir. Çok kültürlülük ideali ulus mefhumuna iliştirildiğinde, "kimlik politikalan"da ulusun münakaşa geleneği içerisinde konumlandınlmış olurlar; tartışılan –ulusun kendisinin kimliği değil– ulusun içerisindeki kimliklerdir. Görüntüde kalan bir radikallik ulusun sınırlan içerisinde sınırlanabilir. Örneğin, Sneja Gunew (1990), Avustralya kültürünün beyaz, Anglo-Saxon ve eril anlatılara dayanan dar tanımlannı eleştirir. Bunlar yerine, çok kültürlü anlatılan temsil eden alternatif bir "ulusal kültür anlatısını" savunur (s. 100). Sonuç, yeniden tahayyül edilen bir Avustralya'dır: Kültür hâlâ "ulusaldır" ve hâlâ aynı yurt toprağına konumlandırılmaktadır. Bir varlık olarak "Avustralya"nın yeniden üretimi kesintiye uğramadan devam edecektir.

Çok kültürlülük tüm ulus adına konuştuğunu iddia eden eski hegemonileri tehdit altına sokuyor ve bir kimlikler eşitliği vaadediyor olsa da, hâlâ tipik olarak milletlik

mefhumu içerisinde hapistir. Bu şekliyle örtük olarak bir 'biz' ve 'onlar', "ulus" ve "yabancılık" geleneğini ve milletliğin önemli kabul edildiği ve tanımlanmaya değer bulunduğu bir milletler dünyası kabulünü devralır. Paul Gilroy'un kuvvetle iddia ettiği üzere, çok kültürlülük ortodoksisinde kimi yönler vardır ki "sağa ait yeni ırk, ulus ve kültür ilişkisi anlayışını birçok açıdan tekrar ettikleri gösterilebilir" (1992a, s. 57). Kimlik politikaları ulusu aşmadıkları ve yurdun sınırlarının dışına kaçmadıkları sürece eski imgelere ve anlatılara meydan okuyuşun radikalliği milliyetçiliğin varsayımları içerisinde hapis kalır (aynı zamanda bkz. Gilroy, 1992b).

Başka bir tema daha vardır. Tire işaretli Amerika'daki ulusal öğe dalgalandırılır/imlenir ve tipik şekilde unutulur. Ivy League'e dahil olan üniversitenin başkanı Amerika'dan bahsederken "dünyanın" tire işaretleriyle dolduğunu söylüyordu. Bu, kendisi pek de önemli olmayan bir ifade şekli idi. Fakat dikkate değer bir öneme sahip olmaması ifadenin bayağılığını ve hususî olanı evrensel ile özdeş tutma alışkanlığını göstermektedir. Bu Birleşik Devletler'deki kimlik politikalarının çeşitli yönleriyle de uygun düşer. Ulus, kimliklerin mekân farklılıklarını aştığı küresel bir köy olarak görülmektedir ve sosyal bilimciler bu işaretleri her yere varabilecek olan alâmetler olarak okurlar. Sanki Birleşik Devletler tüm dünyayı barındırmaktadır: Hispanikler, Afrikalılar, Fransızlar, Slavlar, hepsi "buradadır". Ön ek baskındır; ulusu imleyen son ek ise dikkatlerden kaçar. Yatakhaneleriyle kampüs, Disney Dünyasındaki Dünya Standı gibidir: Amerika'nın bir parçası tüm dünyayı barındırır. Yeni dünya düzeni, "burada, evde", yurtta düzene sokulabilir. Ulusun farklı kimlikler geçidinde daha geniş, daha ince bir kimlikler kimliği ortaya çıkar.

Küreselleşme ve Birleşik Devletler

Küresel olanın ulusal olamayacağını ve ulusal olanın da küresel olamayacağını varsaymak, milliyetçiliğin kozmopolit evrenselliğin zıttı olduğunu düşünmek kadar kolaydır. Ancak milliyetçiliğin kendisinin evrensel bir tarafı vardır. Önceki bölümde ileri sürüldüğü üzere, Amerikan siyasî milliyetçiliği genellikle kendisini evrensel bir dinleyici kitlesine hitap eden aklın evrensel sesi olarak takdim eder. Benzer şekilde geleneksel ulusal kültürleri tehdit ettiği söylenen "küresel kültür" de ulusal mekân duygusundan tamamıyla kopuk değildir. Küresel kültür, sınırları ancak yine kendisi tarafından belirlenen bir elektronik ağın synapsları boyunca hiçbir engele takılmaksızın dolaşan serbest bir bilgi akışını temsil etmez. Stuart Hall keskin bir saptamasında küreselleşmenin soyut bir güç olmadığını, küresel, uluslar-ötesi (transnational) kültürün baskın şekilde Amerikalı olduğunu, "özünde Amerikalı olan bir dünya tasavvuru" sunduğunu yazar (1991b, s. 28; aynı zamanda bkz., Hall, 1991a; Schiller, 1993).

Amerikan kültürünün küresel aktarımı konusunun uçsuz bucaksız bir konu olduğu açıktır. Coca Cola ve Mc Donalds'ın evrensel yiyecekler olması gibi Levis ve beyzbol şapkaları da evrensel giysiler hâline gelmişlerdir ve hepsi evrensel sembollere dö-

nüşmüşlerdir. Holywood yıldızları, Depardieu ya da Loren'in her zaman için *Fransız* ya da *İtalyan* yıldızlar olarak kaldıkları gibi "Amerikalı Yıldızlar" olarak kalmazlar; bir Costner ya da Streep ulusallık sınırlarını üzerlerinden atarlar; onlar sadece birer "star", hatta "mega star" ve evrensel ikondurlar. Küresel dünyada mega-starlığa küçük aydınlatıcı bir örnek verilebilir. Barry Manilow'un basın sözcüsü heyecanla şarkıcının Fillipinler turnesinden söz etmektedir:

Radyoyu açtığımız her seferinde bir Manilow şarkısına rastlıyorduk... Beş gece boyunca her gece 48. 000 kişiye çaldı... bu insanlar o kadar bastırılmış o kadar fakirlerdi ki Barry'e *tapıyorlardı*. Bütün şarkıları, bütün şarkıların sözlerinin tamamını biliyorlardı (Alıntı Heller'den, 1993, vurgu aslından).

Filipinliler Amerikalı bir şarkıcıya tapıyorlar; İngilizce şakı sözlerini ezbere biliyorlar. Buna karşılık Amerikan halkının taptığı hiçbir Filipinli şarkıcı, sözlerini ezberlerdiği hiçbir Filipince şarkı yok.

Kendi kendine yetebilen elektronik devre imgesi –örneğin Baudrillard'ın yazılarında rastlanan bir imge– küresel kültürü temsil etmek için pek uygun olmayan bir imgedir; coğrafyayı dağıtır ve hegemoniyi görmezden gelir. Küresel kültür yüksekten boşanan, vadileri ve ovaları basan su gibidir. Akış Niagara'nın geri çevrilemezliğine sahiptir. Ancak büyük bir çaba sonucu aşağıda setler oluşturulabilir ve sonra su bu yüzden hakarete uğramış gibi bir hiddete kapılarak, artan bir şiddetle bu setlere saldırır; setin ardında kalan kuru yerlere de erişmek ister. İslam dünyasının bazı kesimleri batılı Şeytana ve onun kültürüne karşı çıkmaktadır. Levis pantolonlar İslam-karşıtı olarak yaftalanmakta, dar kalıplarıyla secde etmeye mani oldukları söylenmektedir (Ahmed, 1992). İran'da, Holywood ve McDonalds'a karşı inşa edilen duvarları örmek pek kolay olmamıştır; sürekli olarak dış siyasî baskı altında kalınmıştır; modern dünyaya karşı duran direnişçiler, kendilerini duvarlarını modern milliyetçiliğin sağladığı malzemeyle örerken bulurlar (Zubaida, 1993).

Küresel kültürün ürünleri, kendisi basit fiziksel bir coğrafî yer olmayan daha yüksek bir zeminin markasını taşırlar; bu yüksek zemin ulusal bir mekândır, aslında *tek* ulusal mekândır (*the* national place). Holywood filmlerinin ve küresel olarak dağıtılan Amerikan yapımı televizyon programlarının Amerika'yı dalgalandırma/imleme şekillerinin niceliği ve niteliği hakkında henüz ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Sadece bir seyir saati başına düşen dalgalandırma/imleme sayısının belirlenmesi değil, aynı zamanda dalgalandırma/imlemelerin bir taxonomysinin yapılması da gereklidir. Sallanan ve sallanmayan bayrakların birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir ve taxonomy aynı zamanda dalgalandırmanın/imlemenin bayrak sallanmadan gerçekleştirilebildiği çeşitli yolları da ortaya çıkaracaktır. Örneğin sahne yoluyla yapılan dalgalandırmalar/imlemeler vardır; daha açılış yazılarının geçişi tamamlanmadan seyirciler evrenselleştirilmiş öykünün Birleşik Devletler'de geçtiğini anlarlar ve birçok filmde bu, mekânı belirtecek herhangi bir ek işaret kullanılmasına gerek kalmadan gerçekleşir: Normal, tanıdık mekân. -Hiçbiri *Amerika* olarak ek bir tanıtıma ihtiyaç duymayan gökdelenli ufuk-

lann, ahşap beyaz banliyö evlerinin, kanyonlann mekânı. Bu gibi sahnesel dalgalandırmalar/imlemeler, "around the country" tabiri gibi izleyicilerin deictic bir şekilde (Amerika'da hiç bulunmamış olsalar dahi) "burada" Amerika'da bulunduklarını anlamalannı sağlar. Bu tanıdık Amerika *kendi*-bilincinden yoksun bir şekilde Amerikalılığını dalgalandırabilir/imleyebilir. Yıldızlar ve Şeritler resmedilmiş kamu binalannda asılı durabilir ya da polislerin kollanna dikilmiş olabilir. Geçit merasimi "US Marshall" olacaktır. Gerçekçilik adına yapılan bu dalgalandırmalar/imlemeler bilinçli farkındalığın haricinde kalacaktır.

Karakterlerin Amerikalılıklanna dikkat çekilirken bayrağı usulca hışırdatan dalgalandırmalar/imlemeler olacaktır. Karakterlerin karşılaştığı Amerikaya has ikilemlerin evrensel ikilemler olarak sunumunda, hususî olanı ve evrensel olanı birleştiren dalgalandırmalar/imlemeler olacaktır. Taxonomy daha da ileri götürüldükçe Amerika'yı yücelten, onu evrensel bir kisve altında sunan bayrak sallamalar ve bayrak selâmlamalar ortaya çıkacaktır. Jane Bethke Elshtain (1987), *Private Benjamin* ve *An Officer and a Gentleman* gibi popüler filmler hakkında kısa fakat zekice bir çözümleme sunar. Her iki film de eril-savaşçı ruh ve dişi -nazik ruh genel temalannı (steryotiplerini) geliştirir. Bu evrensel temalar modern Birleşik Devletler ordusu bağlamı içerisinde konumlandınlmışlardır. Çaylaklar zorlu kabul sınavlarıyla yüzleşirlerken ekranda bayraklar sallanır ve selâmlanır. Filmlerin –seyircilerin cinsiyetlerine göre tezahüratlarla ya da göz yaşlarıyla tepki verdikleri– mutlu sonlarında çaylaklann Birleşik Devletler ordusunda yerlerini almak için muvaffak bir şekilde bayrağın altından geçtikleri görülür. Bu mutluluk crescendolan dünyanın her tarafından seyirciler tarafından paylaşıldı.

Kaydedilmesi gereken başka bir dalagalandırma/imleme formu daha vardır. Bu, hegemoninin dalgalandınlması/imlenmesidir; hususî kimlik evrensel bir kimlik olarak takdim edilir. Eğer, C. L. R. James'in işaret ettiği üzere spor gerçekten siyasî ve kültürel bir anlama sahipse Birleşik Devletler sporunun özel niteliği dikkate alınmalıdır. Birleşik Devletler hususen uluslar arası takım yanşmalannın haricinde kalır. Birleşik Devletler'deki başlıca takım sporları –beyzbol ve futbol– yerel sporlardır. "Birleşik Devletler" başka uluslarla yarışmaz; küçük uluslara karşı alınabilecek mahçup edici yenilgiler önceden bertaraf edilmişlerdir. Ancak yerel olan sanki küreselmiş gibi görünür. Beyzbolda Ulusal Ligin ve Amerikan Liginin galipleri her yıl "Dünya Serisi"ni ("World Series") kazanmak için karşılaşırlar. Beyzbol sembolleri, Holywood'un ürettiği temsilleriyle birlikte küresel olarak dağıtılırlar. Bu dünya üzerinde hegemonya oluşturmak isteyen bir ulusa çok uygun düşen bir kültürel motifidir.

Mitik bir evrensellik banndıryor olarak görülebilecek olan temalar kendi hususî evrenselliğine ve küreselliğine sahip olan bir milliyetçilik tarafından kullanılır. Çok daha kapsamlı bir çözümleme gerektiren bir husus, yine küçük bir örnek ya da bir mini vaka-çözümlemesi ile biraz olsun aydınlatılabilir. Roland Barthes'ın, ilk kez 1952'de yayınlanmış olan "The world of wrestling"i modern kültürel çözümlemenin klâsik eserlerinden biridir. Barthes'ın denemesi ahlâkî bir pandomim olarak profesyonel güreşin

sevecen bir övgüsü idi. Paris'teki salaş salonlarda gösterişli teatral sahneler içerisinde İyi ile Kötü birbirlerine karşı dövüşüyorlardı. Bu, erken tiyatronun izlerini taşıyan bir işçi sınıfı sanat formuydu. Bir kenarda Barthes, Fransız profesyonel güreşinin Amerikan profesyonel güreşinden farklı olduğunu söylüyordu. Fransa'daki gösteri saf, hatta masum, ahlâkî bir gösteriydi. Amerikan güreşinde ise sahneye siyaset girmekteydi; " 'kötü' güreşçi her zaman bir Kızıl idi" (1983c, s. 28).

İki kuşak sonra, iki kültürel güreş geleneği arasında böyle bir karşılaştırma yapmak artık mümkün değil. Salaş salonlar parlak şekilde pazarlanan milyon dolarlık Amerikan güreşi işiyle rekabet edemezler. Yıldızlar gösterilerini kablolu televizyonun ve uydu yayınlarının büyük sahnelerinde yapmaktadırlar. Şöhretleri uluslar arasıdır. Bu yıldızların Çinde imal edilen plastik oyuncakları tüm batıda çocuklar (çoğunlukla oğlanlar) tarafından, uygun ses efektleriyle ve Amerikan bayraklarıyla donatılmış oyuncak ringlerinde dövüştürülmek üzere satın alınır. Ara sıra parlayan Fransız ya da İngiliz güreşçiler de Amerika'daki dolaşıma dahil olurlar: Bu şöhretlerinin bir işaretidir. Kesin bir dille konuşmak gerekirse bunu *Amerikan* güreşi olarak isimlendirmek yanlış olur. İster World Wrestling Federation ismi altında ister bu federasyonun rakibi olan World Championship Wrestling ismi altında yapılıyor olsun, bu güreş kendisini dünya güreşi olarak ilân eder. Adı ve işleyişi küreseldir; ancak kalbi ticarî olarak ve tematik olarak Birleşik Devletler'de atar.

"Dünya güreşi" ticarî mülkiyetine ve idarî yapısına uygun bir şekilde, dünyayı, erkekliği sergileyen bir Amerikan ahlâkî kıssası olarak resmeder. Barthes'ın arka sokak salonlarında asla görmemiş olduğu kas boyutlarına sahip şişirilmiş vücutlarla pandomim öğesi hâlâ yerindedir. Lincoln (1989), Barthes'ı güncellemeyi hedefleyen bir denemesinde, maçların çoğunda "en yetenekli olanlar yerine en elle tutulur şekilde 'Amerikan' olanların" galip geldiğini söyler (s.156). Lincoln, Sergeant Salughter figürünü en "hiperbolik" Amerikan vatansever temsili olarak seçmiştir (157). O günden bu yana köprülerin altından çok su aktı. Gerçek bir postmodern tarza uygun olarak bu güreş dünyasının pastiş karakterleri, sadece boyutsuz olmakla kalmazlar aynı zamanda kendi aralarında değiştirilebilirlerdir. Körfez Savaşı boyunca Sergeant Slaughter hiperbolik bir haine dönüşmüştü. Irak bayrağı taşıyordu; menajeri ise Arapça konuşuyormuş gibi yapıyor, Saddam Hüseyin misali bir bıyık ve askeri giysilerle dolaşıyordu. O senenin (Birleşik Devletler'de seyret-öde kanallardan canlı olarak yayınlanan) Wrestling Mania'sının finalinde Salughter'ın karşısına olgun ve sarışın efsanevi Hulk Hogan çıkmıştı. Hogan ringe kafasında yıldızlı ve şeritli bir bandana ve elinde bir Amerikan bayrağı ile çıktı; şakacı ama çetin vatansever, düşmanının o an zihninden geçmekte olan her türlü hileye göğüs germeye hazırdı. İyi ve Kötü, bir güreş ringinde –Ya da ringin biraz ötesinde– daha önce hiçbir zaman bu kadar açık şekilde temsil edilmemişti. Şükürler olsun ki soyunma odalarında kameralar var; bu sayede korkak Slaughter'ın Hogan'ı bir alev-tabancasıyla kör etmeyi plânladığını görebildik; sanki kendi kişisel Scud füzesini iyi Amerikalının suratına nişanlıyordu. Hogan sadece Ameri-

ka'nın şerefini değil, aynı zamanda Dünya Güreşinin, dünyanın kendisinin şerefini de müdafaa etmekteydi. Körfez'deki çarpışmalardan ve bombalamalardan birkaç hafta sonra bu karşılaşma savaşa paralel olarak sahneye konulan bir pandomimdi.

Güreş dünyası bayrak-sallamasını savaş zamanlarıyla sınırlamaz. Amerika'nın küresel iyiliğinin sürekli olarak savunulması gerekir. Aralık 1993'te organizasyonun resmi dergisi WWF bir Şükran Günü arafesi gösterisini haber verirken iki resim kullanıyordu. İlk resimde "Yabancı fanatiklerin beklediği Şükran Günü geleneği" resmedilmişti. Homurtular çıkartan ve çirkin yabancı güreşçiler, yıldızlar ve şeritlerle süslü bir Amerikan hindisini sıkıştırıyorlardı. İkinci resimde "Tüm Amerikalıların beklediği Şükran Günü geleneği" resmedilmişti: Gülümseyen ve iyi görünüşlü Amerikan güreşçileri Japon bayrağı süslü bir hindiyi mideye indirmekteydiler. Bu temalar tüm dünyayı dolaşırlar. World Wresling Federation, Eylül 1993'te Britanya'nın National Indoor Arena'sına geldi. İyi tanınan bu çehreler "gerçek" spor olaylarında görülenden çok daha fazla oranda kadının ve ailenin de katıldığı bir kalabalığın tezahüratlarıyla ve yuhalamalarıyla karşılandılar. Zirvedeki maçta Yokozuna (devasa, somurtkan ve fazlasıyla Japon) ile Hacksaw Jim Duggan (güleç, daha ufak boyutlu ve kırmızı-enseli Amerikalı) kapışacaktı. Kalabalık İyi'nin ve Kötü'nün sembollerini doğru okumuştu. Yokozuna, Japon bayrağı taşıyan menajeriyle birlikte ringde yuhalanmaktaydı. Buna karşılık Dugan yıldızlı ve şeritli bayrağı sallayarak ve kendine has dağ adamı çığlıkla-n atarak seyircilerin mutlu 'Yuu-Ess-Ey' tezahüratlarını yönetmekteydi.

Hogan'a gelince, güreş zaferlerinin ardından Holywood'a geçti. Yaptığı filmler yüksek dalgalandırma/imleme oranına sahip olanlardandı. *Mr Nanny*'de kahraman, kaslı erilliğini çocuk bakıcılığı işi ile birleştiriyordu. Çocuklara göz kulak olmak kahramanın tek meşgalesi değildi. Filmde Hogan bir anti-misil misiline ait hayatî önemde bir mikro-çipi geri almak için savaşıyordu; bu sayede "onlar" "bize" asla yeniden savaş ilân edemeyeceklerdi. 'Onlar'ın kim olduklan belirsiz bırakılmıştı ama düşman karakterler ağır bir Alman aksanıyla konuşuyorlardı. "Bizler"in kimler olduğu ise aşikâr: "Bizler", her zamanki gibi, korkakça bir saldırının potansiyel kurbanlarıydı*k;* asla saldırganlar değil.

Güreş dünyası Barthes'ı cezbetmiş o salaş naifliğine artık sahip değil. Bugünün zirvedeki profesyonel güreşinin aşırılıklan ve derinliksiz gerçek dışılığı onu ağırlıklı olarak postmodern bir gösteri hâline getiriyor. Eğer bu böyle ise o zaman güreş postmodernliğin serbest imge akışının ideolojik sınırlarını gözler önüne serer. Terkiplerin tümü imkân dahilinde değildir. Birleşik Devletler seyircisinin Birleşik Devletler bayrağının kahraman taşıyıcılarını yuhalaması düşünülemez; çünkü Amerikalılık burada iyiliğin semantik bir simgesidir. Tüm dünyada oyuncak ringler Amerikan bayrağı ile donatılmış şekilde satılırlar; başka hiçbir bayrak verilmez. ABD'deki seyirciler, başka ülkelerdeki seyircilerin "Yuu-Ess-Ey" tezahürati yaptıklan gibi, "Ja-pan" tezahüratı yapabilirler mi? Nasıl dünya güreşi dünyasının merkezine başka bir ulus geçebilir? Ve nasıl bu dünyalar dünyası hiper-ahlâkı sahnelerken 'millet olma' fikrinden yoksun olabilir?

Elbette profesyonel güreş sadece bir pastişdir; "gerçek" sporların yoğunluğundan yoksundur; bir gösteri ve eğlence olarak algılanır. Fakat asıl nokta da budur. Bayrakların ve sadakatlerin dalgalanışı masum değildir. Şayet ürün küresel ise (uluslar arası seyirci kitleleri, Çin'de imal edilen oyuncaklar, yeryüzünün dört bir tarafına yayılan imgeler) içerdiği mesaj da öyledir. Bu Amerikan güreşinin dünyası değildir: Güreş dünyasının tümü olarak sunulan Amerikan güreş dünyasıdır. Barthes'ın farkına vardığı üzere, güreş dünyası, ancak parodiye dönüşene değin şişirilen anlamlar hâlihazırda tanıdık geliyorlarsa işleyebilir. Dünya güreşinin dünyası tanıdık temalarla oynar: Kavgacı hiper-erilliğini ve milliyetçiliğini kendisi icat etmemiştir. Tanıdık olan şişirildikçe bu Amerikan dünyalar dünyasının ne kadar banal ve ne kadar küresel olduğu da ortaya çıkar. Bu şekilde, pandomim, bugün bize oldukça aşina gelen küresel milliyetçilik hakkında genel bir mesaj ya da bir ipucu taşır.

1. "regressive forms of object-identification"

7

Pax Americana İçin Bir Bayrak Olarak Felsefe

Banal milliyetçiliğin alçak perdeden terennüm edilen bir tonu vardır. Rutin pratiklerde ve günlük söylemlerde, özellikle de kitlesel medyanınkilerde 'millet olma' fikri düzenli bir şekilde dalgalandırılır/imlenir. Günlük hava tahminleri bile bu işi yapabilirler. Bu dalgalandırmalar/imlemeler aracılığıyla vatandaşlara ulusal kimlikleri "düşüncesiz" bir şekilde hatırlatılarak müesses uluslar ulus olarak yeniden üretilirler. Bu bayağı dalgalandırma/imleme yurt-yapıcı zemini oluşturur; toprağı yurda dönüştürür. Sürekli bir deixis 'bizi' ulusal oyun alanında tutar. Oyun alanı sulanır ve koruyucu bir tabakayla kaplanır (mulched); böylelikle arada bir tekrar eden tutkulu saldırı ve savunma müsabakaları için hazır tutulur. Aynı zamanda önceki bölümde ileri sürüldüğü üzere, Birleşik Devletler'in küresel milliyetçiliği dünyanın dört bir tarafında dalgalanır/imlenir. Bazen profesyonel güreşin kaba, hiperbolik formlarına bürünür; ama bunların yanı sıra bir de Birleşik Devletleri dünyanın merkez sahnesine yerleştiren alçak perdeden okunan deixis vardır.

Bir soru sorulabilir: Bu gibi dalgalandırmalar/imlemeler 'ideoloji' olarak adlandırılabilirler mi? Denilebilir ki, şüphesiz bunlar sadece düşünce alışkanlıkları ve birbirlerinden kopuk söylemsel klişelerdir. Buna karşılık ideolojiler entelektüel bir boyuta sahiptirler; basit reflekslerin yanı sıra çeşitli kuramlar da barındırırlar. İdeolojilerin işleyişini gün ışığına çıkartmak isteyen eleştirel çözümlemeciler felsefenin burada oynadığı role tarihsel olarak yoğun dikkat göstermişlerdir. "İdeoloji" teriminin modern eleştirel anlamı içerisinde ilk kez kullanıldığı *Alman İdeolojisi*'nde Marx ve Engels çok alıntıla-

nan bir cümlelerinde şöyle derler, "hâkim sınıfın fikirleri, her devirde, devre hâkim olan fikirlerdir" (1970, s.64). Marx ve Engels'in atıfta bulundukları fikirler gazete başyazılarında ya da spor el ilânlarında bulunabilecek türden fikirler değildi; profesyonel güreşçilerin verdikleri pozlar kesinlikle değildi. Marx ve Engels'in kastettikleri fikirler felsefî fikirlerdi; Hegelciliğin sınırlılığının bu felsefenin içinde doğmuş olduğu ve bu felsefe tarafından örtük bir biçimde haklı çıkarılan sosyal koşullara uygun düştüğünü öne sürmekteydiler. Bunu öne sürmekle Marx ve Engels felsefenin idolojik bir görevi yerine getirdiğine işaret etmekteydiler: Felsefe, gerçekte hâkim grupların hususî çıkarlarını ifade eden ve maskeleyen soyut, evrensel ilkeler formüle eder.

İlk bakışta felsefenin büyük geleneklerinin banal milliyetçilikle hiçbir alâkaları yokmuş gibi gelebilir. Gerçekten de insan banal milliyetçilikte felsefî bir yönün bulunup bulunamayacağını sorabilir. Banal milliyetçiliğin ayırt edici emaresi teorik bilinçliliğin reddi anlamına gelen bir bayağılıktır. Banal milliyetçiliğe hava raporlarında, spor sayfalarında, benzin istasyonlarının ön avlularında salınan bayraklarda rastlanılır. Fakat banal milliyetçilik bunlardan ibaret değildir. Milliyetçilik, aynı zamanda, bayağı bir biçimde 'bize' "ulus" ve 'toplum' klişelerini kullanarak seslenen siyasetçilerin sözlerinde karşımıza çıkar. Bu sözlerde entelektüel bir tını vardır. Şayet siyasetçiler düzenli olarak 'ulus' sözcüğünü yutarak, sanki ulus dışında tahayyül edilebilir başka hiçbir topluluk formu mevcut değilmiş gibi konuşuyorlarsa, o zaman bu tavır klâsik sosyoloji kuramcılığında kendi paralelini bulur. Önceki bölümlerin gösterdiği üzere, yüksek sosyal teori, bu noktada siyasetin ve gazeteciliğin bayağı lisanıyla rastlaşır. Bu gibi rastlaşmalar tek başlarına banal milliyetçiliğin sürekli bir entelektüel geleneğe sahip olduğunu göstermezler. Sorulacak olan soru, gerçekten banal milliyetçilik devrine uygun felsefelerin geliştirilmekte olup olmadığıdır: Daha kesin bir dille, tek bir ulusun siyasî ve kültürel bir hegemonya kurmak peşinde olduğu yeni dünya düzeni için bir felsefenin mevcut olup olmadığıdır.

Eğer böyle bir felsefe mevcut değilse, o zaman bu yokluğun kendisi anlamlı olabilir. İdeoloji çözümlemecileri, felsefeyi çoğu zaman teorik olarak gelecekteki pratiklerin doğrultusuna işaret eden bir rüzgar gülü olarak görmüşlerdir. Postmodernlik tezinin taraftarları, bir banal milliyetçilik felsefesinin yokluğunu, milliyetçiliklerin ve milliyetçi fikirlerin üretim koşullarının artık ortadan kalkmış bulunduğuna yorabilirler. Şayet durum bu ise, meteorolojik kehanetler ulusların ve ulus-devletlerin ortadan kalkmış olacağı postmodern bir geleceğe işaret ediyor olabilirler. Bugün bunlardan ayakta sadece banal milliyetçiliğe ait alışkanlıklar ve refleksler kalmıştır. Milliyetçiliğin bayağılaşması, tarihin felsefî olarak hâlihazırda tasarımlanmış bulunan başka yönlere doğru hareket etmekte olduğunun bir işaretidir.

Postmodern kuramcılar eski kisvesi altındaki felsefenin ölümünü ilân ettiler. Büyük üst-anlatılar ve eski hakikat sistemleri artık mümkün değiller: Ufukta çok anlatılı oyunbaz bir dünya belirmektedir. Bazı tenkitçiler, bu oyun içerisinde çeşitli ideolojik yönelimler teşhis ettiklerini ileri sürüyorlar: felsefe karşıtı felsefelerin satır aralarında

batının içinde bulunduğu koşulların genel, global bir ifadesini buluyorlar. Bu gibi tenkitçiler postmodernizm tezini bir sosyal gelişme motifi varsaymakla itham ediyorlar: Endüstrileşme öncesinden modernizme, oradan da postmodernizme. Tenkitçilerin görüşüne göre bu motif batının zengin uluslarının katetmiş oldukları yolu tarif ediyor (örneğin bkz. Bhabha'nın eleştirileri, 1992; Franco, 1988; Salter, 1994; Spivak, 1988). Bu gibi tenkitçiler, postmodernizmin ve onun sahip olduğu varsayılan farklılık kültürünün yüceltilmesinin, *de facto* olarak batının ve batının sahip olduğu varsayılan kültürel sofistikasyonunun yüceltilmesi anlamına geldiğine işaret ediyorlar. Yoksul Güney gibi dünyanın postmodern özellikler gösteremeyen çeşitli bölgelerinin geride kalmış oldukları düşünülmektedir. Bu yüzden, postmodern teori yüzeyde faklılığı över görünürken içten içe batılı olmayan sesleri ikinci en iyi olarak damgalar.

Postmodern kuramcılıktaki milliyetçi öğeleri teşhis etmek için daha ileri gitmek gerekir. Soru, postmodern felsefenin felsefe karşıtı felsefelerinden herhangi birinin diğerinin günlük rutinlerin banal milliyetçiliğini yansılayan milliyetçi bir boyut içerip içermediğidir. Şayet bir felsefe hakkında böyle bir teşhis ortaya konulacaksa, o zaman o felsefenin şu dört niteliğe sahip olması gerekir.

1 Yeni, küresel düzen olarak adlandırılan düzeni, bu düzen postmodern olarak adlandırılsın ya da adlandırılmasın, hoş karşılamalı ya da haklı göstermelidir. Yani, geçmişte kalmış bir "gerçek" uluslar çağını iç geçirerek yad eden ve milletliğin gerilemekte olduğu şimdiki zamanı eleştiren türden bir romantik muhafazakâr felsefe olmamalıdır.

2 Böyle bir felsefe bunu açıktan savunmasa da 'millet olma' mefhumunu içermelidir. Miliyetçiliğin bayağı mizacına uygun olarak 'millet olma' gürültülü bir şekilde yüceltilmek yerine sessizce, sorgusuz sualsiz kabullenilmiş olabilir. Yani, 'millet olma' faraziyeleri siyasetçilerin bayağı konuşmalarına ve gazetelerin günlük sözcüklerine nasıl işlemişlerse bu felsefeye de yine aynı şekilde içten içe işlemiş olabilirler. İlkelerini temellendirmeye çalışmak yerine milletliği sorgusuz sualsiz kabullendiğinden, bu felsefenin kendi milliyetçiliğini inkâr ediyor olması mümkündür. Böyle bir felsefe bir taraftan küresel, postmodern bir dünyaya ait olduğunu iddia ederken, öte taraftan ulusların bu dünyadaki mevcudiyetlerini örtük bir şekilde kabul ediyor ve dünyanın bu durumunu değiştirmeye yönelik hiçbir öneri getirmiyor olabilir.

3 Milletliği sorgusuz suasiz kabullenmekle beraber bu felsefe dünyadaki tüm ulusları aynı kefeye koymamalı. Şayet bu felsefeden içinde yaşadığımız zamanları yankılaması bekleniyorsa o zaman sözlerinde uluslardan birinin sesi daha gür olarak duyulmalı. Birleşik Devletler'e özel bir felsefî konum ayrılmalı –aynı, yeni düzen içerisinde Birleşik Devletler'in kendisi için özel bir küresel konum talebinde bulunuyor olması gibi–. Ancak ABD'ye özel bir konum ayrılmasına bir müphemlik de eşlik etmeli. Hegemonya siyasetinde zaman zaman hususî olan ya da evrensel olan yutulur, telâffuz edilmez; Birleşik Devletler liderleri ulusun menfaatlerini temsil ederlerken evrensel menfaatleri, evrensel menfaatleri temsil ederken de ulusal menfaatleri temsil ettikleri-

ni iddia ederler. Hem partikularizmini ve hem de evrenselciliğini inkâr etme gereği duyan bir ideoloji için felsefe karşıtı bir felsefenin müphemliği, biçilmiş kaftan gibidir.

4 Şayet bu felsefe içinde yaşadığımız zamanlara yönelik ise o zaman karanlık ve anlaşılmaz olmamalıdır. Gramsci, "her felsefe sınırlı bir 'merkez dışı'nın (entelektüellerin oluşturduğu 'merkez dışı'nın) ortak duyusu olma eğilimindedir der (1971, s. 330). Aynı zamanda hegemonik felsefelerin felsefenin sınırlı dünyasının dışına. ortak duyunun daha geniş dünyasına, uzanan bir etik ifade ettiklerini de söylemiştir. Siyasetçilerin birer şöhret olduklan şöhretin bugünkü koşullannda, hâlihazırda geçerli olan bir halet-i ruhiyeyi ifade eden bir felsefeci, sadece birkaç profesyonel meslektaşın okuduğu, anlaşılması güç dergilerde yer alabilecek türden görüşler dile getirmemelidir. En azından böyle bir felsefeci, daha geniş bir entelektüel okur kitlesine sahip olmalı ve ara sıra da medya aracılığıyla entelektüel 'merkez dışı'na ulaşabilmelidir.

Richard Rorty'nin felsefesinin bu şartlan yerine getirdiği öne sürülecektir. Felsefesi şimdiki zamanlara akort edilmiştir; 'millet olma' mefhumunu tenkitsiz bir şekilde kabul eder; Birleşik Devletler metinsel ve felsefî evreninin deictic merkezine oturur; ve sonuncusu, ama en önemsizi değil, Rorty akademisyen meslekdaşlarının ona karşı kıskançlık duymalanna sebep olacak türden bir şöhrete sahip olmuştur.

İnançsız Bir Çağın Bilgesi

Richard Rorty kısa bir süre içerisinde genelde Fransız *philosophes*'lara mahsus olan türden bir itibara erişmiştir. Postmodernizmin savunucularının Foucault, Derrida, Baudrillard gibi kontinental ikonlann yanı sıra zikredebildikleri birkaç İngilizce konuşan düşünürden biridir. Örneğin bir yerde "Postmodern hareketin başlıca ABD'li felsefecilerinden biri" olarak tarif edilmiştir (Harvey, 1989, s. 52); eserleri ise "bugünlerde gerçekleşmekte olan genel entelektüel yönelim değişikliğinin açık ara farkla en belirgin ifadesi" olarak görülmektedir (Bauman, 1992a, s. 82). Daha alaycı bir şekilde Christopher Norris şunları söyler; "Sürekli olarak, sanki büyük ve yerinden kımıldatılamaz bir kabuller kütlesine karşı duruyormuş gibi ısrarla aynı noktayı tekrar etmekten aldığı zevke rağmen, Rorty aslında kültürel akıntıyla birlikte yüzmektedir." (1993, s. 285). Rorty'nin şöhreti profesyonel felsefenin dar dünyasının dışına taşmaktadır. 1993'te Britanya'yı ziyaret ettiğinde *Guardian* gazetesi ona özel bir makale ayırdı. Makalenin yazarına göre, Rorty, "Tanrı'ya, bilimsel ilerlemeye ve her türlü büyük Hakikate karşı inancını yitirmiş olan bir çağda yaşayan bizler için en kamil *fin-de-siecle* filozofu olabilir". Makalenin başlığı "İnançız bir Çağın Bilgesi" idi (Guardian, 26 Şubat 1993).

Bu ve bunun gibi başka methiyelerde Rorty, bir akademisyenden daha fazlası olarak selâmlanır; kendinin ve 'bizim' zamanımızın temsilcisine dönüşür. Tenkitçiler de Rorty'i bu şekilde ele alırlar; felsefesini çağdaş ideolojik trendlerin bir manzumesi olarak görürler. Roy Bhaskar, *Philosophy and the Idea of Freedom'da*, kitabın büyük bö-

lümünü Amerikalı felsefecinin tenkidine ayırır ve sorar "Neden Rorty?". Bhaskar kendi sorusuna yanıt olarak, Rorty'nin felsefesinin anti-realizmiyle ve ironi övgüsüyle "entelektüel yuppie'lere ve boş gezen bir elit sınıfa –ne zahmet çeken ne de acı tarafından yıpratılan bir zümreye– bir ideoloji" sağladığını ileri sürer (1992, s. 134). Terry Eagleton da benzer şekilde, Rorty'nin ideal toplumunda entelektüellerin " 'alaycı', kendi inançlarına karşı kibirli, mesafeli bir tavır takınan bir güruh" oluşturacağını, bu arada kitlelerin ise "bayrağı selâmlamayı ve hayatı ciddiye almayı" sürdüreceklerini söyler (1991, s. 11). Shotter (1993a) Rorty'nin yazılarının solda yarattığı "hiddete ve hor görüye" değinir (s. 41). Nancy Fraser (1989) gibi feminist tenkitçiler Rorty'yi ataerkil ön kabullerin varlığını teslim etmemekle itham etmişlerdir. Richard Bernstein (1987), Rorty'nin bir Soğuk Savaş kuramcısı olduğunu öne sürmüştür. Burrows (1990) ise Rorty'i "etrafı kızıl görmeye" fazla meyilli olmakla suçlar (s. 337). Rorty'nin kendisi şöyle yazar, "solun benim hakkımdaki favori sözcüğü 'vurdumduymaz' dır, sağınki ise 'sorumsuz' dur" (1993a, s. 43).

Rorty'nin kendi zamanına özgü bir çehre olduğu öne sürülecektir; ama bu kimi tenkitçilerin öne sürdüğü tarzda bir özgülük değildir. Şayet Rorty Soğuk Savaş ideolojisinin yeniden biçimlendirilmiş bir versiyonunu sunuyor olsaydı, o zaman önemi gittikçe azalıyor olurdu. Sovyet İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından Birleşik Devletler dış politikasının amansız bir Marksizm karştlığı üzerine tesis edilmesinin bir anlamı kalmamıştır. Komünizm korkusu Reagan ya da Bush gibi Soğuk Savaş siyasetçilerine sarsılmaz bir ahlâkî kesinlik sağlıyordu. Şimdi ise yeni bir çağ –Beyaz Saray'da daha genç bir yüz ile– makul bir şüphe marjının küresel bir *Pax Americana*'nın vaadettiği olanaklarla birleştiği daha açık görüşlü bir retorik sunuyor.

Rorty'nin felsefesi, müstehzi put kırıcılığı ve eski keskin kesinlikleri reddedişiyle bu ruh haletini yakalar: lâkin aynı zamanda, post-Marksist, post-ideolojik, post-modern olduğu söylenen bu zamana çok uygun düşen hegemonik temalar da barındırır. Anahtar, milliyetçiliğin alçak perdeden terennüm edilen bayağı bir çeşidinde yatar; ama bu tür bir milliyetçilik yine de koyu bir milliyetçiliktir. Bu açıdan Eagleton'ın Rorty imgesi yanıltıcıdır. Bayrağı selâmlamaya çağrılanlar sadece kitleler değildir; tüm müstehziliklerine ve sofistikasyonlarına rağmen kozmopolit entelektüeller de bayrağı selâmlamaya çağrılırlar. Aslında felsefî metinlerin kendileri bir çeşit bayrak/im olarak görülebilirler. Sofistike tenkitçilerin Rorty'nin felsefesini çağın ideolojik bir yansıması olarak görüyor oldukları hâlde milliyetçi boyutu gözden kaçırmış olmaları kendi başına anlamlıdır. Bu durum milliyetçiliğin aşinalığının onu ne kadar görünmez kılabileceğini gösterir: Milliyetçilik hem aşikâr hem de aşikârlığı nedeniyle görünmezdir. İleri sürülecektir ki tüm bunlar Rorty'nin eserlerinde görülebilir. Onun postmodernist, felsefe karşıtı felsefesi milliyetçiliğin gün batımında bilgece uçan Minerva'nın baykuşunun yolunu yansıtmaz. Onun felsefesi daha çok Sam Amca'nın yerkürenin üzerinde keyfine göre uçan kel kartalının uçuş rotasını gösterir.

Vatanseverlik İçin Bir Çağrı

Amerikan gazetelerinin birinde yayınlanmış olan bir makale ile başlayalım. 13 Şubat 1994'te New York Times'ın iç sayfalarından birinde daha fazla vatanseverlik için bir çağrı bulunmaktaydı. Özellikle anlamlı bir parça değildi; ama ayrıntıya inildiğinde felsefenin teknik dergilerle sınırlı olmadığını gösteriyordu. Entelektüellerden Yıldız ve Şeritler için vatanseverce bir hürmetle ellerini kaldırmalarını rica etmek için kullanılabilirdi.

Fıkranın açılış cümlesinde şöyle deniyordu: "Çoğumuz, idarî ödlekliğe ve çürümüşlüğe ve aramızdaki en zayıflara ve en fakirlere ne yapılıyor olduğuna dair üzüntümüze rağmen, kendimizi hâlâ ülkemizle tanımlıyoruz.". Sonraki cümlede kimlikten gurura geçiliyordu: "Kendi kendini icat etmiş, kendi kendini yenileyen, kalıcı anayasal demokrasimizle gururlanıyoruz." Açılış paragrafının en son cümlesi ise bahsi geçen ülkenin adını zikrediyordu: "Birleşik Devletler'in –bugün kirletilmiş bulunsa da– harikulâde ulusal geleneklere sahip olduğunu düşünüyoruz." Fıkranın başlığı "Vatansever Olmayan Akademi" idi; bu başlığa şöyle bir alt başlık eşlik ediyordu: "Ulusal Kimliğimize İhtiyacımız Var". Herhangi bir deictic karmaşa yoktu: 'Biz' Amerikalılarız, 'burada' Amerika'da, yurdu*muz*da. Amerikalı bir yazar okurlara Amerikalı yurtdaşları olarak sesleniyordu.

Başlığın gösterdiği üzere fıkranın amacı ulusu*muz*un vatansever olmayan öğelerini eleştirmekti. Hususî hedef ise "kolejlerde ve üniversitelerde, sol kanat siyasî görüşler için mabet hâline gelen bölümlerde" bulunabilecek olan entelektüel soldu. Yazarı harekete geçiren sorun şuydu: "Bu solda bir sorun var: Vatansever değil". Yazar, solu, sağ-kanat bir vatanseverlik erdemi konumundan eleştirenlerin eskittiği bir yolu izliyordu. Ancak bu defa yazar vatansever sağ için konuştuğunu söylemiyordu; ne de vatanseverlik kartını onların karakteristik tarzlarında da oynamıyordu.

İdari korkaklık ve fakirler hakkındaki açılış sözleriyle yazar kendisini liberal kampa yerleştirmişti. Solun bir dostu olarak yazdığını ileri sürüyordu; solun, "toplumumuzda haksızlığa uğramış olanlar"a yönelik olarak gösterdiği alâkayı övüyordu. Bu alâkayla sol "ülkemizin daha düzgün, daha hoşgörülü ve daha medeni bir hâle gelmesine" yardımcı oluyor. Birinci çoğul şahıs sadece ulusal bir 'biz' olarak anlaşılmamalı; "bizler" aynı zamanda ulusal 'biz'in alâkadar, liberal bölümüydük. "Bizler" fakirlere ve zayıflara alâka gösterenlerdik; ve 'biz' (yazarın 'biz'i) tüm 'biz' Amerikalı vatanseverler adına konuştuğumuzu iddia ediyoruz. Yazar bu şekilde, kendisiyle vatansever sağ arasına bir mesafe koyarak ve liberalliğinin alametlerini öne çıkararak hedefe –vatansever olmayan sola– yapacağı hücum için retorik destek toplar.

Metin gururla ve vatanseverce, ulusal bayrağı makullük, hoş görü ve reform adına göndere çeker. Sol kanattakilerin şunu anlamaları gerekir: "Kendisiyle gurur duymayan bir ulus reform yapamaz". Önceki bölümlerde tartışılan kimlik siyasetlerinin de dahil olduğu çok kültürcülük ulusu bölmemelidir; çünkü "kültürel farklılıklara saygı ile Amerikan vatanseverliği arasında bir uyumsuzluk yoktur". Sol böyle bir vatansever-

lik göstermemektedir; çünkü "ulusal kimlik fikrini ve ulusal gurur duygusunu reddetmektedir".

İddianın retoriği, tehlikeli, hiç de duyarlı olmayan entelektüellerin karşısına vatansever bir ortak duyuyu çıkartır. Belgelerin yerine beylik laflar ikna için yeterli olmaktadır. Sonuç paragrafında yazar şunu ileri sürer: "Vatansever olmayan bir sol hiçbir zaman hiçbir şey başaramamıştır". Bu hisler sanki okurlar onların aşikâr doğruluğunu anlayacaklarmış gibi takdim edilirler; kanıt ise gereksizdir. Ve bu şekilde yazar son yargısında bulunur: "Ülkesiyle iftihar etmeyi reddeden bir solun o ülkenin siyaseti üzerinde hiçbir etkisi olmayacaktır ve sonunda da böyle bir sol bir horgörü nesnesi olarak kalacaktır" Retorik usulca değişmiştir. Artık söz konusu olan sadece 'bizim' ülkemiz ABD değildir. Sonuç, bütün ülkelere ve bütün sol'lara ilişkin evrensel bir yasa olarak zikredilir. Vatanseverlik her yerde –bütün uluslarda– gereklidir. Bu yargı sanki bir ortak duyu yasasıymışçasına öne sürülür.

Yazar daha önce defalarca kez ifade edilmiş olan şeyleri ifade etmektedir; kimi zaman daha ateşli bir siyasî tonla kimi zamanda buradakine benzer kederli bir alâkayla. Retorik aşina olunan bir bayalığa sahip bir dizi özellik barındırır. 'Toplum', 'ulus', ve "ülke" eş anlamlı olarak kullanılırlar. "Toplumumuz" bazılarına haksızlık yapıyor olabilir; ama sol buna karşı harekete geçerek "ülkemizde" bir reformun gerçekleştirilmesine yardımcı olmaktadır. Bir demokrasinin vatandaşları olduğu*muz* için gurur duymalıyız ve kendimizi Amerika'nın gelenekleri ile özdeşleştirmeliyiz: Bu gibi ifadelerde, ulusun demokrasi için gerekli olan temeli oluşturduğu varsayılır. Aynı zamanda "vatanseverlik" ve 'milliyetçilik' arasında örtük bir ayrım vardır. Vatanseverlik arzulanan iyidir; bu iyiyi tarif ederken 'milliyetçilik' sözcüğünü kullanmaktan kaçınılır. Ancak yazar vatanseverce gururun hoş olmayan aşırılıklara uzanabileceğini kabul eder ve bu şekilde 'milliyetçilik' sözcüğü metinde ilk ve son kez olmak üzere belirir: "Bu gurur kimi zaman kendini beyenmiş, kavgacı bir milliyetçilik biçimine girer". Üçüncü bölümde birçok sosyal bilimsel eserde bulunduğunu gördüğümüz milliyetçilik ve vatanseverlik arasındaki bu ayrım burada aşikâr bir ortak duyu ayrımı olarak görünür. Aynı zamanda 'milliyetçilik' sözcüğü, "kendini beğenmiş", "kavgacı" gibi eleştirel sıfatları 'tabiî' olarak kendine çekiyormuş gibi görünür. Buna karşılık "vatanseverlik" bu sıfatlarla nitelenmekten kurtulur. Yazar "vatanseverlik" ve milliyetçilik arasındaki ayrımı temellendirmez; ortak duyuya ait olan bir ayrımmış gibi düşünmeden kullanır.

Buraya kadar bu fikra hakkında hususen felsefî olan hiçbir şey yok. Ancak bazı ek hususiyetler var. Yazar, kendimizle özdeşleştireceğimiz Amerikan gelenekleri arasında öngörülebilir bir şekilde Martin Luther King'i sayar. Ama daha az aşikâr kahramanları da zikreder: Felsefeci John Dewey ve Ralph Waldo Emerson. Metin entelektüelleri Amerikan felsefe geleneğiyle gurur duymaya davet etmektedir.

Felsefî temanın bulunması hiçbir şekilde şaşırtıcı değil, çünkü fıkranın yazarı Richard Rorty'dir. Burada, *New York Times*'ın sayfalarında felsefeci –çağı*mızı*n selâmlanan bilgesi– kendi ulusal bayrağını sallamaktaydı ve vatanseverlik adına Amerikan

felsefesinin bayrağını da sallamaktaydı. Rorty'nin yazısına felsefe temasının da dahil olması, insanı, vatansever çağrının sadece profesyonel ilgilerin haricinde tutulan kişisel bir saplantı olmadığını düşünmeye yöneltiyor. Vatanseverlik, felsefeci olan öteki Rorty, *Review of Metphysics* ya da *The Proceedings of Aristotelian Society* gibi dergilerde bambaşka sorunlarla boğuşurken, Vatandaş Rorty'i gazetelerde yazmaya iten bir şey değildir. İki Rorty'nin de aslında tek bir bütün olabileceği ve kopuk, postmodern istihza felsefesi ile vatanseverlik çağrısı arasında bir harmoninin olabileceği düşünülür. Eğer bunlardan ilki kimi gözlemciler tarafından içinde bulunduğumuz zamanların felsefesi olarak görülüyorsa ve bu felsefenin anahtar temalanna milliyetçilik de dahil ise, o zaman bu tek başına Amerikan milliyetçiliğinin farkedilmeyen gücü üzerine bir yorum olarak görülebilir.

Karmaşık Bir Milliyetçilik

Şayet Rorty bir *Pax Americana* milliyetçisi olarak görülecekse, o zaman bu genellikle 'aşırı' olarak tanınan milliyetçilik değildir. Rorty, destansı bir ulusal geçmişi yeniden kuran romantik bir muhafazakâr değildir; ne kadar hayal gücü sarfedilirse sarfedilsin, "saf" ırkı yücelten bir "etnik temizlikçi" olarak da görülmez. Görüşleri, New York Times'daki yazısının örtük bir şekilde "vatanseverlik"ten ayırt ettiği 'milliyetçilik' çeşidine ait değildirler. Onun milliyetçiliği, milliyetçiliğini inkâr eden ama ulus-devlete ve ulusu*muza* sadık olmaya çağıran banal milliyetçiliktir. Kendi ulusu*muzu* milliyetçi olmayan ve hoşgörülü bir ulus olarak tahayyül eden bir miliyetçiliktir: Mutaasıplar ve etnik temizlikçiler "ötekiler"dir. Önceki bölümlerde ileri sürüldüğü üzere, bu temalar çağdaş batı demokrasilerinin klişeleridir. Milliyetçiliği*mizi*n inkârı milliyetçidir: çünkü "kendimizi" kendi yurdunda oturan demokratik, hoş görülü ve makul bir ulus olarak kuran ortak duyu muhayyilesinin bir parçasıdır.

Pax Americana'nın hususî milliyetçiliğinin karmaşık bir retoriğe sahip olmasının başka bir sebebi daha vardır. Diğer uluslara liderlik yapmaya heveslenen bir ulus, sadece kendi adına konuşuyor olarak ortaya çıkamaz; tüm dünya adına konuşmalıdır. Eğer bayraklar uluslar arası bir şekilde sallanacaklarsa, o zaman "hepimiz" adına sallanmalıdırlar. Karmaşık bir hegemonya retoriği beklenmelidir: Kendisini milliyetçi olmayan bir ulus olarak tahayyül eden ve dünyanın sesi olmayı teklif eden bir ulusun davası, dar milliyetçiliğin sınırlannı aşıyor olarak görünmelidir. Hususî olan ve evrensel olan birleştirileceklerdir; bu, aynı *New York Times*'da 'bizim' hususî milliyetçiliği*miz*den vatanseverliğin evrensel olarak arzu edilir bir şey olduğuna sorunsuzca –neredeyse bilinçsizce– geçen yazıda birleştirildikleri gibi olacaktır.

Rorty'nin felsefî metinleri, yeni küresel düzende *Pax Americana* milliyetçiliği için bayraklar olarak görülebilirler. Takip edecek olan tartışmanın bir özeti olarak iki nokta zikredilebilir ve asıl tartışma için bir girizgah oluşturmak üzere üçüncü bir noktaya da işaret edilebilir.

1. **Uluslar Dünyasının Kabul Edilmesi** Rorty Aydınlanma felsefesinin evrenselci eğilimlerini –özellikle de *Contingency, Irony and Solidarity* isimli kitabında (1989)– sert bir şekilde eleştirmiştir. Rotry, Ahlâkın ve siyasetin "ortak bir insanlık" fikri üzerine temellendirilmemesi gerektiğini, temellendirmenin hususî toplumlardan ve topluluklardan başlaması gerektiğini savunur. İçinde bulunduğumuz çağda bu, milletliğin yerinde bırakılması anlamına gelir. Aydınlanmanın ortak insanlık hayalini terk etmek, Rorty'nin eserinde, hâlihazırda mevcut bulunan uluslara bölünmüş dünyanın kabul edilmesini gerektirir.

2. Amerikanın Reklamını Yapmak

Rorty'nin metinleri retorik olarak küresel bir Amerikan hegemonyası inşa eder; Amerika'nın pragmatik, ideolojik olmayan sesinin "hepimizin" sesi olması gerektiğini öne sürer. Bu milliyetçiliğin kalbinde ideolojik ikilemler mevcuttur (Billig yay. hz., 1988). Ne çok fazla milliyetçi olabilir ne de çok fazla evrenselci; çünkü "bizi" ve yaşam tarz*ımızı* savunmalıdır. Sonuç olarak, Rorty'nin açık fikirli liberal felsefesinde ulus meselesi hakkında retorik bir müphemlik, hatta kaçamaklık hasıl olur.

3. Entelektüel Yaratıcılık

Bu gibi argümanlar öne sürmek, Rorty'nin bir felsefeci olarak yaratıcılığını ya da felsefesinin birçok ilgi çekici yön barındırdığını inkâr etmek demek değildir. Rorty'nin insancıl ilgi anlayışı, yazılarının açık seçikliği ve ciddî siyasî meselelere değinme yürekliliği, bunların hepsi takdir edilmeye layıktırlar. Aslında Rorty'nin eseri sahip olduğu öneme tam da düşüncesinin derinliği ve orijinalliği ve yazısının kendi kendisine hizmet eden bir jargon barikatinin arkasına çekilmemesi sebebiyle sahiptir. Eseri geniş yankı üreten tellere dokunur: Eğer bu böyle olmasaydı, Rorty zamanımızın bilgesi olarak selâmlanmazdı.

Bulunduğumuz Yerden Başlamak

Klâsik milliyetçi kuramlar her insanın egosu olabilecek olan Kartezyen "ben"den başlamazlar. Bunun yerine birinci çoğul şahsın felsefeleridirler. Gruptan başlarlar ve grupların tarihini takip ederlerken hususî bir grup (ulus ya da kültür) diğerleri arasından öne çıkar: "Bizimkisi". Rorty'i de bir birinci çoğul şahıs felsefesi kurar. *Contingency, Irony and Solidarity*'de, "Bulunduğu*muz* yerden başlamalıyız" der (1989, s. 198, vurgu aslına ait).

Rorty'nin kendi retoriği bu basit mesaji iletir; metinlerinde sürekli olarak birinci çoğul şahıs görülür. Rorty'nin 'biz' tasavvuru doğrudan şekilde, en eksiksiz hâliyle *Philosophy and the Mirror of Nature*'da işlenen, anti-realizmiyle ilişkilidir (1979). Rorty mutlak bilginin var olmadığını ileri sürer: Hakikat dışarıda keşfedilmeyi bekleyen bir şey değildir. Olumsal dil kullanım*ımız* aracılığıyla doğru olduklarını iddia ettiğ*imiz* önermeler inşa ederiz. Her zaman için bir 'biz'in mevcut bulunması şarttır; çünkü bilgi olumsal olarak bir topluğa bağlıdır. Rorty'nin öne sürdüğü üzere, "Doğruluk ya da

aklîlik hakkında, bir toplumun *–bizimkisinin–* şu ya da bu araştırma sahasında kullandığı tanıdık gerekçelendirme prosedürlerinin betimlenmesi haricinde söylenecek başka hiçbir şey bulunmaz." (Rorty, 1987a, s. 42, vurgu aslına ait).

Ahlâk da toplumsal olarak kurulur. Rorty, "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" gibi evrensel olarak tüm insanlık için uygun oldukları öne sürülebilir olan mutlak kıstasların bulunmadığını savunur. Şu tavsiyede bulunur: "Tarihin ve kurumların fevkinde kalan bir şeyi iste*me*meye çalışmalıyız." (1989, s. 189, vurgu aslına ait). Ahlâkî yargılar ancak hususî toplulukların oluşturdukları bağlamlarda anlamlıdırlar: " 'ahlâk dışı' eylemin temel anlamı 'yapmadığı*mız* türden bir şey'dir " (1989, s. 59, vurgu aslından). Rorty'nin retoriği yine farkedilebilir: Birinci çoğul şahıs sadece kullanılmakla kalmaz aynı zamanda vurgulanır da.

Akıl ve ahlâk için bir topluluk kimliği duygusu ya da bir "biz" olma duygusu ön koşuldur. Rorty'nin ifadesiyle (1990): "Neyin akılcı neyin fanatikçe olduğu, kendimizi indinde haklı çıkarmamız gerektiğini düşündüğümüz gruba –'biz'in kimlere atıfta bulunduğunu belirleyen paylaşılan inançlar bütününe– göredir" (s. 281). Bu şekilde topluluk hususî, ahlâkî, siyasî ya da bilimsel yargılardan önce gelir. Topluluk dayanışması başlı başına bir gayedir. Başka ahlâkî ilkeler üzerinden temellendirilemez; çünkü bu, topluluğun dışında mevcut olan evrensel bir ahlâk öne sürmek olur. Bu yüzden toplumumuzun kendisini meşru kılmaya çalışmasına hacet yoktur; çünkü o zaten tüm meşruiyetin kaynağıdır. Rorty kendisi gibi liberallerin "toplumumuzu kendi kendisine sadakatin yeterli bir ahlâk olduğuna ve bu sadakatin başka hiçbir tarihsel olmayan dayanağa ihtiyaç duymadığına" ikna etmesi gerektiğini söyler (1991, s. 199).

'Biz'in tüm insanlığı kapsadığını reddeden bir birinci çoğul şahıs felsefesi, aynı zamanda bir üçüncü çoğul şahıs felsefesidir. Şayet bir 'biz' var ise, o zaman aynı zamanda kendimizi ayrı tuttuğumuz bir 'onlar'da olmalıdır. Rorty'e göre her grup "başka gruplarla kendisi arasında yarattıkları karşıtlıklar aracılığıyla kendi imgesini inşa etmekte kullandığı" kimi ayırt edici özelliklere sahiptir (1991, s. 200). Kiliseler ve sosyal harketlerin yanı sıra uluslar böyle grupların en önemli örneklerindendir. Bu gibi "karşıtlık etkileri" aracılığıyla saygınlık iddiasında bulunulur. "Kişiler saygınlığa içsel bir ışıma olarak değil bu gibi paylaşılan karşıtlık etkileri nedeniyle sahiplerdir." (s. 200). Bu şekilde Rorty, her biri mensuplarından sadakat talep eden, her biri kendi ahlâkına sahip olan ve her biri kendini diğerlerinden ayırt eden bir farklı toplumlar dünyası resmeder. Eğer bulunduğu*muz* yerden başlama*mız* icap ediyorsa, o zaman bu farklı gruplar dünyası 'bizim' dünya*mız*dır.

Bunu ifade ederken Rorty'nin retoriği değişir. *New York Times*'daki fıkrada olduğu gibi Rorty hususî olandan genel olana geçer. 'Bizim' hakkımızda, 'bizim' hususî toplumu*muz* ya da ulusu*muz* hakkında konuşmaktan genel olarak gruplar hakkında konuşmaya geçer. Gerçekte 4. bölümde tartışılmış olan Sosyal Kimlik Teorisi'ne benzeyen evrensel bir gruplar sosyal psikolojisi ifade etmektedir. Rorty sadakatler, *kendi*-imgeleri ve genel olarak grup kimliği üzerine saptamalar yaparken psikolojik varsa-

yımlara atıfta bulunur. 'Bizim' hususî, "ötekilerden" farklı olarak "kendimiz" olma duygumuz, evrensel bir şeyin örneklenmesi olarak tasvir edilir; üstelik bu, 'biz' evrensel önermelerin geçerliliğini reddederken olur.

Etnik Merkezciliği Savunmak

Ondokuzuncu yüzyıl milliyetçileri, Rorty'nin resmettiği farklı gruplardan oluşan dünyayı tanıyacaklardır ve Rorty'nin ortak bir insanlığa atıfta bulunarak farklılıkları ortadan kaldırmak isteyen Aydınlanma ideallerine karşı olan tahammülsüzlüğünü paylaşacaklardır. Aslında klâsik milliyetçiler "ortak insanlık" mefhumunu en az Rorty kadar hayali bulacaklardır. Kendi toplumu*muza* sadakat gösterme gerekliliğini ve diğer ödevlerin bir topluluk dayanışmasının yaratılmasının hizmetinde olması gerektiğini onaylayacaklardır. Ayrıca Rorty'nin kendi görüş açısını "On Ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz" (*Objectivity, Relativism and Truth*) isimli denemesinde yapmış olduğu gibi, etnik merkezcilik olarak tarif etmesini alkışlayacaklardır (1991).

Ancak eski tarz milliyetçiler, Rorty'nin kendi "biz"ine nasıl yapıştığını gördüklerinde oldukça şaşıracaklardır. Rotry, sınırlı hatta defansif bir etnik merkezciliği savunuyor olarak görünmektedir: "Benim etnik-merkezcilik anlayışım çerçevesinde, etnik-merkezci olmak, basitçe kendi anlayışımızın aydınlığıyla çakışmaktır." (1987a, s. 43). Rorty kültürel görececilik ayartısından sakınma*mız* gerektiğini vurgular. "Başkalarının" ahlâkî görüşlerini "çare bulunmaz derecede delice, aptalca ya da günahkarca olarak" yargılamaktan sıkılıp utanmamalıyız (1991, s. 203). Anayasal demokrasinin düşmanlarını "deli" olarak görme eğiliminde olmakta haklıyız: "Onlar deliler; çünkü aklı başındalığın sınırları *bizim* ciddiye alabileceği*miz* şeylerin neler olduğu tarafından belirlenir." (1990, s. 188, vurgu aslından). Eğer "ahlâkî öfke duyma ve hor görme yetimizi yitirirsek" o zaman "kendilik duygumuz çözülür" (1991, s. 203). "Kendimizi" "biz" olarak düşünürken kendimizden emin olamayız; ahlâkîlik ve akılcılık anlayışı*mız* çöker.

Rorty, etnik merkezciliği savunan bir liberalin hususî bir sorunla karşı karşıya kaldığını belirtir: Liberalizmin etnik merkezci taasupkarlığa karşı çıkması gerektiği varsayılır. "Ötekileri" deli ya da kötü olarak nitelemekle "ötekilerde" kınadığı*mız* etnik merkezciliğin aynısını göstermiş olmaz mıyız? Ortada bir paradoks var: "Etnik merkezci olmaktansa ölürüz daha iyi ama etnikmerkezcilik tam da başkalarıyla bazı inançları paylaşmak yerine ölmenin daha iyi olacağı kanaati değil midir?" (1991, s. 203).

Rorty'nin bu paradoksa cevabı "kendimizden" başlama*mız* gerektiğidir. "Bizim" etnik merkezciliğimiz farklıdır; çünkü "biz" onu etnikmerkezcilik olarak teşhis edebiliyoruz. Ötekiler inançlarının mutlak doğruluğuna kani olmuşlarken "biz" "bizimkilerin" kültürel olumsallıklarının farkındayız. Rorty kendi inançlarını (yahut "bizimkileri") nitelemek için etnik merkezcilik tabirini işin içine sokarken kullandığı semantiğe özen gösterir; daha aşırı ("bizim" karşı çıktığımız) bir etnik merkezciliğe işaret edilir. Örne-

ğin Rorty, "Etnik merkezci olmamız gerektiğini söylemek tereddütlere sebep olabilir, ama bu sadece etnikmerkezciliği, başka toplulukların temsilcileriyle konuşmayı inatla reddetmek ile bir tutarsak gerçekleşir." der. "Bizim" (1987a, s. 43). kültürümüz hoş görüyü teşvik eder ve "şeytanileştirdiği düşmanların arasında bu kapasiteyi eksiltmeye çalışan insanlar, kötü niyetli etnik merkezciler de bulunur" (1991, s. 204).

Rorty, etnik merkezciliği kabullenmekle retorik olarak üç şey yapar. Birincisi, etnik merkezciliğin kaçınılmaz olduğunu öne sürer: Kendi hususî grubu*muz*dan, kendi anlayışı*mız*dan başlamamız gerekir ("biz"= herkes, tüm insanlar). Bunu söylerken "hepimiz" etnik merkezciyiz; Rorty ortak bir insan tabiatı hakkında tam da aydınlanma felsefecilerinde eleştirdiği türden bir argüman öne sürüyor. Bu felsefeciler mükemmelleşebilir bir insan tabiatı varsayarlarken, Rorty kusurluluğu*muzu* bir "olgu" olarak kabul eder. Evrensel mükemmelleşebilirliğe olan inaçları Rorty'e göre sorunlu; ama Rorty'nin öne sürdüğü evrensel kusurlulukta bir sorun yok. İkincisi, Rorty "bizim" (batılıların) hoş görü iddia*mıza* destek verir; çünkü "bizim" etnik merkezciliği*miz* açık fikirlidir: "Bizler" sınırları*mızın* farkındayız; inatçı etnik merkezciliğe itimat etmeyen insanlarız vs. Üçüncüsü bunu söylerken Rorty "bizi" "ötekilerle" karşılaştırarak bizi daha iyi çıkartır.

Bu şekilde kabullenilen (aynı zamanda da ince bir şekilde inkâr edilen) etnik merkezcilik "kendimizi" övme*mize* ve "ötekileri" kınama*mıza* izin veriyor. Hepi*miz*in etnik merkezci olması gerekiyorsa, o zaman "biz" etnik merkezcilerin en iyisiyiz. *Contingency, Irony and Solidarity*'nin son sayfasında Rorty, topluluğu*muz* ile dayanışma içerisinde bulunmamız gerektiğini söyler. Eğer bu etnik merkezcilik-ise, "bu etnik merkezcilik üzerinden ilenci kaldıran" "bizim" "etnik merkezciliğe itimat etmeyen insanlar olarak yetiştirilmemizdir" (1989, s. 198). "Bizim" makul etnik merkezciliğimiz ile "onların" inatçı etnik merkezciliği arasındaki ayrım "vatanseverlik" ile "milliyetçilik" arasındaki ayrıma ya da "zarurî gurur" ile "fazla gurur" arasındaki ayrıma dönüştürülebilir. "Bizim" gururumuz elbette hem vatanseverce hem de zarurîdir. Böylelikle kendi gururu*muz* ile gururlanabiliriz. "Liberal toplumumuzun büyük şanı" ile kurumlanabilir ve "burjuva liberaller olmakla, büyük bir geleneğin parçası olmakla ve hiç de vasat olmayan bir kültüre mensup vatandaşlar olmakla iftihar" edebiliriz (1991, s. 206 ve 203). "Kendimizle" iftihar edebiliriz; çünkü "biz" kendisiyle iftihar edecek türden insanlar değiliz.

Tüm zarif sofistikasyonuna rağmen Rorty'nin uslamlaması, "bizi" hoş görüsüz güruhlar tarafından kuşatılmış hoş görülü insanlar olarak tahayyül eden ortak duyu milliyetçiliğinin sesine paraleldir. Elbette hiç kimse mükemmel değildir; ancak başkaları kadar kötü olmadığı*mız* için "kendimizle" gurur duyabiliriz. "Biz" kendi sınırlarımızı tanıyoruz. Çılgınlar ve kötüler gibi sınırları*mızın* ötesine taşmıyoruz. Evet, "kendimiz" için ayağa kalkmanın zamanı geldi. Şu aklı evvel solcular ne derlerse desinler. Bu arada konu açılmışken: Artık bayrağa biraz olsun doğru dürüst saygı göstermelerinin zamanıdır.

"Biz" ve Hegemonya Sentaksı

Rorty'nin uzun uzun "biz"i tartışmasına rağmen "biz"in tam olarak kimler olduğu açık değildir. Dilin olumsal ve evrensel argümanlann boş olduğu görüşüne uygun olarak, Rorty birinci çoğul şahsın genel bir tarzda kullanılmaması gerektiğini ileri sürer. Bunun yerine felsefeciler " "biz"e mümkün olduğunca somut ve tarihi olarak belirli bir anlam vermelidirler" (1989, s. 289). Rorty kendi metinlerinde birçok çeşit "biz" sergiler. Birkaç örnek verilebilir ama aslında Rorty'nin herhangi bir sayfası daha fazla sayıda "biz-tarifi" içerir. Geniş bir liberal bayraklar koleksiyonuna sahiptir: "Biz liberaller" (1990, s. 289); "biz batılı liberaller" (1987a, s. 51): "biz yirminci yüzyıl liberalleri" (1989, s. 196); "biz burjuva liberaller" (1991, s. 206): "biz postmodern burjuva liberaller" (1991, s. 208); "biz düzgün, liberal, insancıl tipler" (1993a, s. 44) vs. Bir dolu başka "biz" de vardır: "Biz pragmatistler"; "biz belirsizler" (1987a, s. 41); "biz yeni belirsizler" (1987a, s. 48); "biz Aydınlanmanın varisleri" (1990, s. 287); "biz post-Kuhn'cular", "biz özcülük karşıtlan (anti-essentialists)" (1991, s 96 ve 106); "biz felsefeciler"; "biz felsefe hocalan" (1993a, s. 45 ve 49); "biz Deweyciler", "biz yirminci yüzyıl sosyal demokratlan", "biz Anglo-Saxonlar" (1991, s. 212, 214 ve 221): ve aynı zamanda "biz Amerikalılar" (1991, s. 76).

Bir tenkitçinin belirtmiş olduğu üzere, Rorty'nin yazılarında " 'biz' müsait her alana uymak için daralır ya da genişler" (Comay, 1986, s. 69; aynı zamanda bkz. Bernstein, 1987, s. 547; Bhaskar, 1992, s. 93). Bazen "biz" felsefî bir ekoldür, bazen bütün bir siyasî kültür; bazen "biz" zaman ve mekânla kayıtlıdır; bazen batılıyızdır; bazen postmodern ve bazen de sadece Anglo-Saxon. Başka yerlerde ise "biz" zincirlerinden boşanmış olarak tüm insan ırkının üzerinde dolaşır: "Dünya konuşmaz. Sadece bizler konuşuruz" (Rorty, 1989, s. 6). Tüm insanlar, "hepimiz" –sadece Deweyciler, Burjuvalar ve Anglo-Saxonlar değil– konuşuruz. Burada "biz" "hepimiz" için konuşur.

Şu soru sorulabilir: Rorty'nin metinlerinde ne olup bitiyor? Bu birinci çoğul şahıs retoriği ne işe yarıyor? İlk olarak, "biz"lerin çokluğu bugün yaşadığımız postmodern bir kişilikler çokluğuna işaret ediyor olarak yorumlanabilir (örneğin, Heller, 1991). Ancak başka bir nokta daha var. "Biz", hegemoni sentaksının önemli bir etmenidir; çünkü kısmi çıkarları evrensel çıkarlarmış gibi takdim etmek için kullanışlı bir retorik aygıt sağlar. Kısmi bir çıkan temsil eden "biz", onun adına konuşuyor olma iddiasında olduğu*muz* bir "hepimize" atıfta bulunuruz. "Biz"lerin telâffuz edilmeden yutulması hegemonik söyleme delalet eder. Önceki bölümlerde görüldüğü üzere hegemonya sentaksı bir kimlikler kimliğini öne sürmek için kullanılabilir. Siyasî konuşmacılar rutin bir şekilde birinci çoğul şahıslan yutarlar: Biz, konuşmacı ve dinleyiciler; biz, parti; biz, hükümet; biz, ulus; biz, doğru düşünen insanlar; biz, batı dünyası; biz, evrensel dinleyici kitlesi; hepsi birbirine karışır. Konuşmacılar maharetli bir şekilde bütün "biz"lerin tek ve aynı ses ile –konuşmacının kendi sesi ile– konuştuklan ahenkli bir

dünya betimlerlerken, bir "biz" ve bir başka "biz" arasındaki sınırlar rutin olarak ve retorik bir şekilde içinden çıkılmaz hâle getirilir. Bu şekilde semantik olarak bütünleştiren ve yöneten bir zamir tarafından bütünleştiriliriz ve yönetiliriz (örneğin bkz. Mühlhäusler ve Harré, 1990).

Benzer bir durum Rorty'nin metinlerinde meydana gelir. "Biz" hiç yerinde durmaz; sürekli olarak yeni sıfatsal kostümler içerisinde ortaya çıkar durur. Tek bir cümle bile hususî ve evrensel "biz"ler arasında gidip gelebilir. "Biz", yani pragmatistler, belirsizler ya da Deweyciler, "bizlerin"; yani bütün insanların dili nasıl kullandığı*mızı* anladı*k*. Anti-realist mesajı*mız* sadece "bizden" değil "hepimizden" bahsediyor. Rorty, "şimdi nasıl yaşadığı*mız*, ne yaptığı*mız* ve nasıl konuştuğu*muz* dışında –dünya tarihinde işgal ettiği*miz* ufak anın ötesinde" felsefecilerin atıfta bulunabilecekleri– bir gerçeklik bulunmadığını ileri sürer (1991, s. 58, vurgu aslından). Rotry, dünya tarihinin bu ufak anında bu şekilde sınırlananların sadece "bizler" (Batılılar, Amerikalılar, liberaller) olduğunu söylememektedir. Çağdaş toplumumuzun hakikatle temas içerisinde bulunma olanağımızı yok ettiği türünden bir eleştirel saptama yapmamaktadır (aslında Rorty, 1990, özellikle Adorno gibi kuramcıları bu gibi saptamalar yaptıkları için eleştirir). Bu gibi pasajlarda Rorty'nin "biz"i tarihsel olarak olumsal değildir. Evrensel bir "biz"dir: Bütün "biz"ler, dünya tarihinde hangi ufak anı işgal ederlerse etsinler, işgal ettikleri bu ufak anlar tarafından sınırlanırlar. Bu şekilde Rorty'nin "biz"i yerel "biz"den tahayyül edilen bir evrensel "biz"e doğru genişler; ve böyle yapmakla, kendini, "bizim" ne dediği*mizi* anlayabilecek olan, tüm makul insanların oluşturduğu topluluğun içerisine katarak, Rorty, retorik olarak bir "evrensel dinleyiciler kitlesine" hitab etmiş olur (Perelman ve Olbrechts-Tyteca, 1971).

Nasıl siyasetçilerin konuşmalarındaki rutinleşmiş zamir müphemlikleri dinleyicileri afallatmıyorsa, "Biz"lerin bu yer değiştirmesi de Rorty'nin metinlerini takip edilmesi güç metinler kılmaz. Hegemonya sentaksı retorik olarak tanıdıktır. Bu sentaksı kullanarak Rorty, Rorty'den, bir yazardan daha fazlası olduğunu iddia edebilir. "Biz pragmatistler" ya da "biz Deweyciler" çağdaş felsefede ufak bir akım olmaktan daha fazlasıyız: "Biz" liberaller, demokratlar, batılı vatandaşlar ve insanlık adına konuşuyoruz.

Bastırılmış Milletliğin Dönüşü

Rorty'nin felsefî "biz"leri arasında pek görülmeyen ama New York Times fıkrasında oldukça ön plânda bulunan bir kimlik vardır: Ulusal kimlik. "Biz Amerikalılar" Rorty'nin başlıca felsefî bayraklarından biri değildir; ancak yine de arada bir göndere çekilir. Felsefî metinlerinde Rorty "ulusumuz" yerine "toplumumuz" yazmak eğilimindedir. *Objectivity, Relativity, Truth*'dan daha önce alıntılanmış olan pasajda Rorty ("ulusumuz" yerine) "toplumumuza" sadakatin tek başına bir gaye olduğunu ileri sürüyordu. Rorty sanki "toplum" mefhumu sorunsuzmuş gibi yazar; "toplumun" tam olarak ne olduğunu belirtmeksizin "toplumumuza" sadakati müdafaa eder. En önem-

lisi, farklı "toplumlar"ın ve "karşıtlık-etkileri"nin oluşturduğu bir dünyada bu toplumun ("bizimkisi") kendisini diğer toplumlardan nasıl ayırt ettiğini söylemez.

Rorty "biz"i somut bir tarihsel bağlam üzerine oturtmanın gerekliliğinden bahsetmiş olsa da, çağdaş dünyada "toplum"dan anlaşılan şeyin olumsal formunun ulus-devlet olmasının üzerini örtmek eğilimindedir. "Ulus"un yutulup, "toplum"un telâffuz edilmesi milletliğin eleştirilmeden kalmasına izin verir; bu sorgusuz sualsiz kabullenilmiş olan bir temeldir; "toplumların" gerçekliğini varsayan metin (yazarı, okurları ve inşa ettiği "biz" topluluğu) milliyetçi değilmiş gibi görünür. Rorty'nin kendi sentaksı "toplumlann" arkasında milletliğin yattığını gösterir. Bu bazen –özellikle de Rorty Birleşik Devletler hakkında yazarken– doğrudan bir şekilde ifade edilir. Örneğin şöyle bir yorumda bulunur: "Düşünüyorum da bizim ülkemiz... bugüne değin yaratılmış olan en iyi topluma bir örnektir" (1993a, s. 33). Demek ki vatandaşlar tarafından "ülkemiz" olarak görülen ulus-devlet "en iyi toplum" türüdür ve "bizim" vatanseverce sadakat göstermemiz gereken bir toplum türüdür. Aynı durum *New York Times*'daki fıkra için de geçerlidir. Bazen de milletliğin kabulü daha dolaylı bir biçimde ifade edilir. Örneğin Rorty "biz postmodern burjuva liberallerin zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurum ve pratiklerini" savunma girişiminde bulunmaları gerektiğini öne sürer (1991, s. 198). Çoğul ismin –"demokrasiler"– kullanılması manidardır. Çoğulluk bir demokratik formlar çokluğu yerine demokratik kurumlara sahip olan bir "toplumlar" çokluğuna atıfta bulunmaktadır. Metinde belirtilmeyen –ve 'millet olma' meselesine de girilmeden belirtilemeyecek olan– şey neden bir toplumlar çokluğunun ve bu yüzden de, kendi aralarında ve başka "biz"lerle karşıtlıklar oluşturacak bir "biz" ler çokluğunun var olması gerektiğidir.

Rorty'nin sık sık kullandığı "Demokrasi kurumları" ibaresi çok önemli bir noktayı atlar. Modern çağda demokratik kurumlar ulus-devletin içerisinde gelişip serpilmişlerdir ve bu yüzden milletliğin kendisi demokrasinin kurumlarından birisi olarak görülebilir (Harris, 1990). Eğer durum böyleyse Rorty'nin argümanı açıkça ifade edilmeyen bir temaya sahiptir: Demokrasileri ve kurumlarını korumak için bunların müesses bulundukları toplumlann korunması gerekir. Aksi söylenmediği sürece bu da milletliğin kurumlarının korunması anlamına gelir ("bizim" milletliğimiz). Bir ulusu korumak bir ulusal kimliği korumaktır. Bu ulusal kimlik Rorty'nin de belirttiği üzere, o topluluğu diğer topluluklardan ayırt eder. Uluslar bağlamında bu, uluslann kendilerini eşsiz "hayali topluluklar" olarak –belirli bir toprak parçasıyla mistik bağlar taşıyan "bizim" ülkemiz olarak– tasavvur ettikleri ulusal mitleri korumak anlamına gelir. Bu şekilde Rorty'nin argümanı kendi içerisinde milletler dünyasının ve dolayısıyla milliyetçilikler dünyasının örtük bir müdafaasını barındırır.

"Toplum" sözcüğünü kullanmak, başka bir mefhumu örtmek için bu sözcüğü parlatmak, bu argümanın rahatsız edici sonuçlannı metinsel marjlara iter. Bu sonuçlar, metinde "toplum" sözcüğünün yerine "ulus" sözcüğünün getirilmesiyle açığa çıkarılabilirler. Bu değişiklik Rorty'nin kendisinin, tarihsel olarak olabildiğince açık ve kesin

olmak tavsiyesi ile gerekçelendirilebilir; çünkü "ulus" ibaresi, evrensel "toplum" ibaresinden daha geniş ölçüde tarihsel olarak kayıtlanmıştır. Daha önce yapılmış olan bir alıntıyı yeniden kullanarak böyle bir değişikliğe bir örnek verilebilir:

Bu suretle liberallerin, ulusu, kendi kendisine sadakatin yeterli bir ahlâk olduğuna nasıl ikna edebileceklerini söylemeyi umuyorum.

Eğer bu, rahatsız edici bir tınıya sahipse, o zaman bu tınının kendisi Rorty'nin kendi eserine aittir. Evrensel rüyaların terk edilmesi ve etnik-merkezcilğin savunulması olumsal bir şekilde var olan kurulanmızın övülmesiyle birleştiğinde, milliyetçiliği eleştirmek için uygun hiçbir zemin kalmamaktadır. Bunun yerine Rorty'nin görüşleri bu uluslar dünyasına uyumludur.

Pax Americana Felsefesi

Rorty'nin ifadelerinin çoğu, "bizim" tek bir ulusa ait olmak yerine bir bütün olarak "zengin Kuzey Atlantik Demokrasilerine" ait olduğumuzu öne sürer. Hegemonya sentaksı "biz pragmatistlerin" sadece "kendi toplumumuz" adına değil bir "toplumlar" birliği adına konuştuğumuzu söyler. Hegemonyanın bu dile getirilişinde birkaç tema ön plâna çıkar. Bu hususta üç nokta zikredilebilir: (a) Amerika içerisinde birlik; (b) Batı ittifakının retorik inşaası; ve (c) "bizim" bloğu*muz* ile dünyanın geri kalanı arasındaki ilişkiler.

Amerikan Toplumu

Neyin "ülkemizi" toplumların en iyisi kıldığını tarif ederken, Rorty bir liberal olarak yazar. Bu yönden, daha akademik yazılan *New York Times*'daki fıkrasından farksızdırlar. "Umursadığım tek Amerika'yı "Progressivistler" ("ilerlemeciler") temsil eder" (1993a, s. 46). Muhafazakâr sağ Rorty'e göre bu Amerika'yı tehdit etmektedir. Rorty'nin siyasî retoriği Bush'dan çok Clinton'dır. Gerçekten de bir gazete mülakatında Rorty, başkanlık için Clinton'ı desteklediğini ve Reagan ve Bush'un ülke için bir felaket olduklarını söylemiştir (Guardian, 26 Şubat 1993).

Bu "progressivizm" de kuvvetli bir anti-Marxist damar vardır: Solcu, vatansever olmayan akademiye *New York Times*'da yaptığı saldırının entelektüel bir arka plânı bulunur. Genel olarak Rorty kendisini "anti-ideolojik liberalizm" kampına konumlar; bu kamp pragmatik ve kuram karşıtı bir kamptır. Rorty'e göre pragmatizm "Amerikan entelektüel hayatının en değerli geleneğidir" (1991, s. 64). Bu gelenekteki marxizm karşıtı damar Rorty'nin felsefeci Sydney Hook'a yaptığı övgüde apaçık şekilde görülür. Rorty'e göre Amerikalı entelektüel solcuların "gözlerinin marxistler tarafından korkutulmasının" önüne Hook'un kendisini sonradan anti-marxist davaya adaması geçmiştir (s. 49). Rorty, Hook'un "knee-jerk (aşırı tepkisel) liberalizme" yaptığı saldırıyı da över; özellikle de "Amerikanın idarî çevrelerinde meydana gelen her kötü iş" yüzünden hemen şikayete başlayan liberallere karşı olanı över (1991, s. 76). Rorty aynı zamanda, Hook'un sonradan temsil etmeye başladığı McCarthycilikten de kendi-

ni uzak tutar. Rorty daha yumuşak bir retorik kullanır ve ilkelerini olmasa bile özellikle Hook'un taktiklerini eleştirir.

Rorty kendi liberal konumunun ana hatlarını tarif ederken, bölünme retoriği yerine birlik retoriği kullanır. Topluluğu bölmek yerine topluluk dayanışmasına yönelik olan duyguları geliştirmek ister. Marjinal grupların toplumu*muz*dan dışlanmasını istemez ve bir birleştirme ve dahil etme siyasetini savunur. Ulusal kimlik retoriği liberal bir topluluk oluşturmak için kullanışlı olabilir. *Contingency, Irony and Solidarity*'de Rorty, "Amerikalı liberallerin" şehirli, genç siyahlarla nasıl konuşmaları gerektiğini sorar (metin siyahların Amerikalı ve liberallerin de beyaz olduklarını farzeder). "Bu insanlara" "fellow human beings" ('türdaş insanlar') olarak hitab etmek yerine onlarla " 'our fellow *Americans*' ('yurtdaşımız *Amerikalılar*')" olarak konuşmak daha etkili olur; "bir Amerikalının umudunu yitirmiş bir hâlde yaşamasının insanı çileden çıkartacak bir şey olduğunu ısrarla tekrarlamak için" (1989, s. 191; vurgu aslından).

Aynı paragraf içerisinde merak uyandırıcı bir dönüşüm olur. Rorty, Danları ve İtalyanları Nazi işgali sırasında Yahudileri kurtarmaya yönelten düşünme şekli hakkında spekülasyonda bulunmaktadır. Ortak insanlığa atıfta bulunmak, bu hususî Yahudileri "Milan'lı bir hemşehri ya da yurtdaş bir Jutlander ya da aynı sendikaya mensup bir yoldaş veya bir meslekdaş, bocce oyuncusu bir arkadaş ya da bizim gibi ufak çocukları olan ebeveynler olarak düşünmekten daha az etkili olurdu" (1989, s. 190-191). Ancak tuhaf bir Rorty biçimde, Danların ve İtalyanların bu Yahudiler; hakkında "yurtdaş Danlar" ya da "yurtdaş İtalyanlar" olarak düşünmeleri gerekirdi, demiyor. Rorty'nin kendi yurtdaşı Amerikalılara kullanmalarını salık verdiği ulusal kimlik türünün ne olduğu, Danlara ve İtalyanlara verilen farazî tavsiyedeki yokluğundan belli oluyor. "Ötekilerin" –Dan ya da İtalyan– milliyetçiliğinde rahatsızlık verici bir şeyler var: "Bizimkinin" üretmediği türden yankılar uyandırıyor ve tabiî ki "bizi" dışlıyor. Bunun yanında, hemşehri Milan'lılar ya da Jutlander'lar olarak düşünülmeleri gereken Yahudilerin yaşadıkları sorunlar, milliyetçi ideolojiler tarafından yabancılar olarak tanımlanmalarından ileri geliyor.

Kendisi gibi liberal olanlara, genç (Amerikalı) siyahlara "yurtdaş Amerikalılar" olarak hitab etmelerini tavsiye ederken, Rorty Amerikan mitolojisinin milliyetçi retoriğine dayanır; umut ülkesi imgesi. Hem liberal siyasetten hem muhafazakâr siyasetten aşina olduğumuz bu retorik özel bir ulus olarak, özel bir 'biz' topluluğu olarak Amerika imgesini yeniden yaratır. Bu retoriği tavsiye ederek Rorty milliyetçi mitolojiyi 'bizim' kullanımı*mız* için, birliği*mizi* oluşturabilmemiz için korur. Sonuç olarak, aynı Clinton'ın demokratik siyasetinin milliyetçiliğe dayanması gibi, milliyetçilik liberalizmi*mizin* dayanaklarından birisi olur. Aslında Rorty "Wild orchids and Trotsky" isimli denemesinde bunu açıkça beyan eder: "Biz Deweyciler Amerika hakkında duygusal olarak vatanseverizdir" (1993a, s. 47). Demek ki, şayet Rorty'nin salık verdiği üzere bulunduğu*muz* yerden başlayacaksa*k*, o zaman yurdu*muz*dan başlayacağı*z* demektir. Ve bu yurt vatanseverce bir gururla toplumların en iyisi olarak övülecektir.

Batı İttifakı

Rorty belirli bir felsefe yapma ve siyaset yapma tarzının 'bizim' tarz*ımız* olması gerektiğini söyler; batılı demokrasilerin tarzı. Büyük kuramlar oluşturmak peşinde koşmayı (grand theorising) bırakmalı ve yer*imize* ve zaman*ımıza* uygun, ideolojik olmayan bir pragmatizmi benimsemeliyiz. Zaten, "toplumumuz, teolojinin ya da felsefenin siyasî problemleri çözmek için genel kurallar sağlayabileceği fikrinden sessizce vazgeçmişlerdir" (1991, s. 206-7). Fakat toplum*umuz* hangisidir? Acaba tüm batılı toplumlar felsefeyi bıraktı mı, yoksa şimdilik sadece 'biz' pragmatistlerin felsefede öncülük yaptığı gibi diğer toplumlara yol gösteren öncü bir toplum mu?

Rorty, John Dewey'i överken, kendi pragmatizmini hem entelektüel olarak hem de ulusal olarak konumlar. *Philosophy and the Mirror of Nature*'da (1979) Rorty, Dewey'in yirminci yüzyılın en önemli üç filozofundan biri olduğunu iddia eder; diğer iki filozof Wittgenstein ve Heidegger'dir. Daha yakın zamanlarda Dewey iki Avrupalı rakibinin önüne geçmiş görünmektedir (1991, s. 16). Artık sadece "kahramanım" olarak tarif edilir (1993b, s. 3). Dikkat edilmesi gereken nokta Rorty'nin felsefî kahraman olarak kendisine Amerikalı bir filozof seçmiş olması değil, Dewey'i hususen Amerika'ya ait olan hasletleri temsil ettiği için övmesidir. "Wild orchids and Trotsky"de Rorty doğrudan bir şekilde Dewey'in Amerika vizyonunu benimser: "Amerika'yı Whiteman'ın ve Dewey'in gördükleri gibi -sınırsız demokratik manzaralar sunan bir ülke olarak-" görüyorum. (s. 32). Burada da daha teknik temalar *New York Times*'daki fıkrada ifade olunmuş olan fikirleri tekrar ediyorlar.

Rorty'nin temel tavsiyelerinden birisi de felsefeyi kendisi için uygun gördüğü yüksek konumdan aşağıya indirmektir. Rorty, felsefenin demokrasinin altında ikinci sıraya yerleşmesi gerektiğini, çünkü hiçbir şeyin liberal kurumların korunmasından daha önemli olamayacağını ileri sürer (örneğin bkz., 1987b, s. 567). "The Priority of democracy to philosophy" isimli denemesinde Rorty okurlara denemesinin başlığının ardında yatan entelektüel ve kültürel tarihi hatırlatır. Dewey "demokrasiye felsefe önünde öncelik tanıyan Amerikan âdetine hayrandı"; Rorty aynı zamanda Emerson'un Dewey'in pragmatizmini "karakateristik bir biçimde Amerikalı" olarak gördüğüne işaret eder (1990, s. 294). Rorty'e göre Dewey, Amerikan yaşam tarzının "iyimserliğini ve esnekliğini şişirerek" felsefî bir sisteme dönüştürmekle itham edilmişti. Bu hususta Rorty ise şöyle düşünür: "Evet öyle yaptı; ama bu ithama cevabı *her* felsefî sistemin *bir* topluluğun yaşam tarzını ifade etme girişimi olacağı olurdu." Bu sayede Dewey, kendi topluluğunun "diğer topluluklar üzerindeki hususî üstünlükleri" üzerine uzun uzadıya yazabilirdi (Rorty, 1987a, s. 49-50, vurgular aslından).

Burada Rorty'nin Dewey'i kahramanlaştırması, -daha çok felsefî metinler gibi- *New York Times*'dan farklı olarak çok uluslu bir okurlar grubuna hitab eden eserlere uygun düşen dolambaçlı bir retorik içerir. Dewey'i onaylaması (ve başkalarının Dewey hakkında söylediklerini de onaylayarak alıntılaması) Rorty'nin, Amerikan tarzı-

nı –kendisinin hiçbir söz söylemesine gerek kalmadan– bir kez daha övmesine izin verir. Başkalanna göre (Emerson, isimleri verilmeyen tenkitçiler ve Dewey'in kendisi) Dewey'in pragmatizmi tipik olarak Amerikalıdır; ve Rorty'e göre 'biz' Deweyciler böyle bir pragmatizmi takdir ederiz. Şayet Rorty'nin kendisi örtük bırakılan bağlantıları açıkça ifade etmiş olsaydı, kendi pragmatik felsefesinin karakteristik şekilde Amerikalı olduğunu ve pragmatizmi (Amerikan pragmatizmini) överken de kendi topluluğunun (ulus) diğer topluluklar (uluslar) üzerindeki hususî üstünlüklerini övüyor olduğunu söylemiş olurdu. Bu düşünce doğrudan ifade edilmek için çok fazla milliyetçi kaçar. En azından ulusal sınırlan aşan bir "biz felsefeciler", "biz postmodernler" okur topluluğuna hitab eden felsefî metinler için bu böyledir ve bu haliyle, batılı demokrasilerde yaşayan bütün 'biz' liberallerin adına konuşmak hegemonik emelinin gerçekleşmesini zora sokacaktır. Yine de bu düşünce felsefî metnin içerisinde dağınık bir hâlde varlığını korur ve parçalarının birleştirilmesini bekler.

Tüm Dünya Adına Konuşmak

Hegemonyanın sesi kendisini dinletmek için daha geniş bir 'biz' topluluğu aramalıdır. Rorty sürekli olarak, "kendimizin" sınırlarını genişletme*miz* gerektiğini söyler. "Ötekileri" dahil etme yöneliminin kendi hoşgörülü etnik merkezciliğini diğer inatçı etnik merkezciliklerden ayırt ettiğini iddia eder. "Bizimkisi" bir dışlama etnik merkezciliği olmak yerine bir dahil etme etnik merkezciliğidir. " 'Biz' duygumuzun sınırlarını elimizden geldiğince geniş tutmaya çalışmalıyız": "kendimizle" "içgüdüsel olarak hâlâ 'biz' değil de 'onlar' olarak gördüğümüz" dışlanmış insanlar arasındaki benzerlikleri farketmeye çalışmalıyız (1991, s. 196). Bu satırlardaki iyi niyet ve insancıl hoşgörü, özellikle de 'biz'in sınırlarının genişletilmesinin bir milliyet duygusunun vurgulanması anlamına geldiğini görmüş olduğumuz Birleşik Devletler iç siyasetiyle ilgili olarak, inkâr edilemez. Ancak Rorty'nin mesajı hususen bütün dünyaya yöneliktir (örneğin bkz. Rorty, 1991, s. 212). Kategorileştirme hareketi manidardır. 'Biz' "onları" 'onlar' olmaktan çıkarıp 'biz'e dönüştürûrüz. "Bizler" aynı *kendi*-kimliği*miz*le "kendimiz" olarak kalırken, dahil edilmeleri ve yeniden kategorize edilmeleri gerekenler "onlardır". Aslında "kendimizi" değiştirmemiz hiç gerekmeyebilir; çünkü "Batı sosyal ve siyasî düşüncesi ihtiyacı olan son *kavramsal* devrimi de geçirmiş olabilir" (1991, s. 63).

"Bizler" "kendimizi" –mesajı*mızı*, siyaset yapma şekli*mizi*– tüm yerküreye yaymak ihtirasına sahibiz. Zamanı*mız* geldi, çünkü "biz pragmatistler" "insanlık tarihini, demokratik batıya özgü olan kimi erdemlerin tedrici şekilde yaygınlaşması olarak" görüyoruz (1991, s. 216). Diğer herkesi kendi iş görme tarzı*mıza* dahil etmek istiyoruz: "Deweyci pragmatizm, bizi, kendimizi bir tarihsel ilerleme geçit alayının parçalan olarak görmeye yöneltiyor" (1991, s. 219). Şayet Rorty (1993b, s. 3) "demokratik toplumların içine işleyen sosyal ümit; işbirliğine yönelik küresel bir ütopya" dan bahsettiyse, o zaman bu ütopya, hedefine ulaşmak için 'bize' ihtiyaç duyacaktır ve bu da 'bi-

zim' 'biz' olarak kalma*mızı*, kendi hususî ulusu*muz*la ve onun mirasıyla gurur duyma*mızı* gerektirir.

Bu gibi yazılarda yeni *Pax Americana*'ya uygun düşen bir ton yakalamak mümkündür. Felsefe Soğuk Savaş retoriğinden sıyrılır. Kesinliği bir kenara atar hatta kendisinin felsefe sözcüğünün eski anlamından anlaşılan türden bir felsefe olduğunu dahi reddeder. İdeolojik olmayan zamanlar için ideolojik olmayan bir mesajı olduğunu ileri sürer. Amerikan tarzı –ideolojik olmayan pragmatizm– herkese salık verilir. Rorty çeşitli vesilelerle Fransız felsefesini çok fazla kuramsal olmakla, Aydınlanmanın evrenselciliğine çok fazla bağlı kalmakla eleştirmiştir. Ancak kendisinin de söylediği gibi, ortadaki mesele felsefenin sınırlarını aşar; çünkü Rorty, "devasa bir hadise"ye, "Amerikan asabiyetinin savaş sonrası başarısızlığı"na ve "Amerika'nın uluslara liderlik yapma umudunun kaybolması"na karşılık olarak vermektedir (1991, s. 77).

Her ne kadar Rorty ulusu için bu rolü açıktan bir şekilde talep etmese de kullandığı retorik böyle bir talebi örtük olarak barındırır. "Kendimizi" ve tarzı*mızı* tüm yerküreye yaymak istiyoru*z* çünkü 'biz' tarihsel ilerlemenin gücüyü*z*. Şayet başarılı olursa*k* uluslara önderlik yapacağı*z*. Bu şekilde Rorty şu ümidinden bahseder: "Amerika gittikçe artan bir hoş görü ve eşitlik örneği ortaya koymayı sürdürecek" (1993a, s. 45). Rorty Amerikanın kimlere örnek olacağını belirtmiyor; 'onların', yani sunduğu*muz* örneğin takipçilerinin kim olmaları gerektiği de belirtilmiyor. Ancak dünyanın geri kalanı oldukları/olacakları farzedilebilir.

Bayrak Olarak Metin

İşte, felsefî ana hatlarıyla Pax Americana milliyetçiliği. Siyasetçilerin ya da gazete baş yazılarının alışıldık klişelerine –lüzum duyulduğunda– zamanın "bilgesi" tarafından entelektüel bir temellendirme sağlanabilir. Bu felsefî milliyetçilik öteki milliyetçilik formlarından farklı olarak dar kafalı bir kabadayı lisanıyla konuşmamaktadır. Bunun yerine, uluslara önderlik yapmaya yönelik ahlâkî gücünü genel kabul gören makullüğünden almaktadır. Küresel ihtiraslar hoş görünün ('bizim' hoşgörü*müz*ün), hatta şüphenin ('bizim' şüphemizin, 'bizim' tevazu*muz*un) sesi olarak takdim edilirler. Bu arada 'bizim' de bir "kendimiz" düşüncesini yaşatmamız gerekir; ve bir de 'ötekiler' anlayışımız olmalı: Tehlikeli mutlaklara yapışan, 'bizim' pragmatik, ideolojik olmayan siyasetimize karşı çıkan 'deliler' ve 'kötüler'. Bu ideolojik matrikste yeni düşmanların –dinî fundamentalistler, özellikle de İslamcı fundamentalistler ve kendi yurdu*muz*daki yanlış yönlendirilmiş aşırılar– eski Sovyet şeytanlarının yerine ne kadar kolayca geçebildiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Kültürel çözümlemeciler için bayrak gibi nesneleri metinler olarak ele almak âdet olmuştur. Bu süreç tersine çevrilebilir; bu şekilde metin bir bayrak olarak görünür. Rorty, metinlerinde sürekli olarak tekrar eden 'biz'leri davul vuruşları gibi kullanarak, "bizleri", yani okurlarını onların yürüyüş alayına katmaya uğraşır. Rorty'nin bayrağı

(ya da kullandığı bütün 'biz'lerin bayraklarından oluşan bayrak koleksiyonu) başka bayraklara göre –dinî fundemantalistlerin ya da etnik temizlikçilerin bayraklan gibi bayraklara göre– çok daha fazla tercih edilebilir olabilir. Ancak şayet metin bir bayrak ise o zaman biçiminin okunabilir olması gerekir. Basılı satırlarının arasında beyaz şeritler bulunur; mecazî bir ters bakış içinse Rorty'nin sözcükleri uyarı mahiyetinde bir kırmızı ile bezelidir. Sayfalarının marjlannda mavi bir fon üzerinde beyaz yıldızlar parıldar. Ve hep birlikte 'bize' alımlı alımlı bakarlar; 'bizi' rüyalarımıza geride bırakmaya tahrik ederler.

8
Sonuç

Bu kitap defalarca kez şu uyanyı tekrar etti: "Milletliğin sürekli olarak dalgalandınlışına/imlenişine bakın". Genelikle farklarına vanlmıyor olsa da bu dalgalandırmalar/imlemeler saklı değillerdir. Bilinçdışının, Freudçu teoriye göre, bilinçten biliçdışına bastınlmış olan ve geride, bilinçte, sadece çapraşık izler bırakan mesajlanna benzemezler. Bilindiği üzere Freud bilinçdışının işaretlerinin okunabilmesi için kapsamlı bir eğitimin gerekli olduğunu söylemiştir. Milletliğin dalgalandınlışlan/imlenişlerinin durumu bundan çok faklıdır. Göze batmıyor oluşlan bir ölçüde tanıdık oluşlarından kaynaklanmaktadır. Utanç verici arzular yüzünden bilinçli farkındalığın dışına itilmiş değillerdir. Bu dalgalandırmaları/imlemeleri fark etmek için hiçbir formel tahsil gerekmez. Bunun yerine sadece arka plâna bakmaya ve ufak sözcüklerin ne söylediklerine kulak vermeye yönelik bilinçli bir isteklilik kafidir.

Önceki bölümler çeşitli dalgalandırma/imleme türlerine dikkat çektiler. Richard Rorty'nin ilk bakışta sofistike, kozmopolit bir ironinin sesi olarak görünebilen felsefesi metinsel bir bayrak olarak tasvir edildi: Daha yakından bakıldığında felsefesinin sayfalarının usulca Birleşik Devletleri destekler şekilde dalgalandığı görülebilir. Daha sonra –Roland Barthes'ın meşhur denemesinden iki kuşak sonra– profesyonel güreş dünyası var. Bugün güreş sahnesi kişisel zevke bağlı olarak, hiper-erkekliğin sergilendiği kaba bir arena ya da sadece eğlencelik bir gösteri olarak görülebilir: ancak söz konusu olan bundan daha fazlasıdır. Ulusal bayraklar bu gösterinin bir parçasıdır. Husu-

sen Amerikan Yıldız ve Şeritleri küresel tezahüratın ritmiyle sallanabilir ya da güreş ortamının zarurî bir parçası olarak sergilenebilir.

Dalgalandırma/imleme felsefenin arayışlarıyla ve güreşin tasım'larıyla sınırlı değildir. Bu gibi sınırlı, ihtisas sahalarının ötesine yayılır. Kitlesel iletişim medyası bayrağı günümüz evinin ortasına kadar taşır. Günlük gazeteler ve logomanik siyasetçiler sürekli olarak uluslar dünyasını dalgalandırır. Rutin olarak bir ufak sözcükler deixis'i kullanırlar: "Burada", 'biz' ve tarif edatı ('the') o kadar kolay gözlerden kaçar ki. Dikkat çekmek için kullanılacak sözcükler değillerdir: ama dalgalandırma/imleme işinde önemli bir vazifeyi yerine getirirler. Bayağı bir şekilde, "bizlere" ulusal bir birinci çoğul şahıs olarak seslenirler ve 'bizleri' uluslar dünyası üzerindeki bir yurtta konumlarlar. 'Millet olmak', birçok bayağı ifadenin anlaşılabilmesi için var sayılması zarurî olan bağlamdır. "The weather" gibi aşina ve somut bir kavram dahi bu şekilde rutin olarak ulusallaştırılır. Kümülatif olarak bu gibi dalgalandırmalar/imlemeler çağdaş, müesses ulus-devlette günlük olarak milletliğin "düşüncesiz" hatırlatıcıları olurlar. Bu durumda ulusal kimliğin hiç unutulmamasına şaşmamak gerekir.

Dalgalandırmalara/imlemelere dikkat edilmeye başlandığında her yer onlarla dolu olarak görülür. Televizyondaki haber bülteni sunucusu yabancı bir ülkeden bahsederken ekranda bir bayrak beliriverir. Filmin erkek ve kadın kahramanlarının arabasını durduran Holywood trafik polisinin elbisesinin kolunda memuru olduğu devletin bayrağı dikilidir. Gazeteler "bizlere", okurlarına sanki "hepimiz" aynı devletin uyruklarıymışız gibi hitab eder; "yurttan" haberleri aktarır. Önceki bölümlerde, sanki bir meyva bahçesindeki ağaçlardan aceleyle kopartılmış bir avuç olgun meyva gibi rastgele toplanmış olan dalgalndırma/imleme örnekleri verildi. Daha yapılacak çok sistematik ve emprik iş var. Farklı türleri ve onlara ait retorik stratejileri listelemek için dalgalandırma/imleme taxonomileri oluşturulabilirdi ve dalgalandırmaların/imlemelerin farklı sahalardaki, faklı uluslardaki ölçüleri hesaplanabilirdi. Ortalama bir insanın sıradan bir gün boyunca karşılaşabileceği dalagalandırmaların/imlemelerin niteliklerini ve sayılarını belgelemek için, her şeyden önce müesses uluslarda yaşayan insanların yaşantılarının anahatlarının çizilmesi gerekir. Sözün kısası sınıflandırma ve hesaplama gibi ciddî işlere henüz geçilmemiştir.

Tüm bu tanzim ve tasnifin ne işe yarayacağı sorulabilir. Dikkat çekmek için uğraşmayan ve genellikle farkındalığı çok daha ilginç olan şeylere yöneltmek için araçlar sağlayan bu işaretlerle uğraşmak neden? Rutin grafiklerle ilgilenmek yerine haber bülteninin sunucusunun ne dediğini dinlesek daha iyi olmaz mı? Erkek ve kadın kahramanın çekici görünüşlerini izlemek varken polisin koluna dikili olan simge için vakit harcamak neden? Ve bayraklara konsantre olarak güreş maçını rezil etmek neden? Hem de dikkat edilecek ve itiraz edilecek onca şey varken.

Bu sorulara verilecek kısa cevap şudur: Milletliğin dalgalandırılışının/imlenişinin farkına vararak kendimiz hakkında bir şeyi farketmiş oluyoruz. Sosyal hayatımızın rutinleri içerisinde gömülü olan kimliğimizin derinliklerini ve işleyiş tarzını görüyoruz.

Bu retorik fasıllar sürekli olarak bize "biz" olduğumuzu hatırlatır ve böyle yaparak hatırlatmanın kendisini unutturur. Daha da yakından bakacak olursak "kendimizin" hatırlatıcılarını görmekle kalmayız; "onların" ve yabancılığın hatırlatıcılarını da görürüz. İkinci bir bakışa gerek duyulmayacak kadar tanıdık gelen şeyler tuhaf görünmeye başlarlar. Sadece "biz" (ve "onlar") değil yurt da dalgalandırılır/imlenir; dünya da bir yurtlar dünyası olarak gösterilir. Bayağı bir mistisizm –o kadar bayağı ki bütün mistisizm çok önceden buharlaşmış gibidir–, "bizi" yurda bağlar: Bir mekândan, coğrafî bir yerden çok daha fazlası olan bu özel mekâna. Tüm bunlarda yurdun evsel, her türlü sorunun üstünde ve gerekli olduğu durumlarda uğruna feda olunmaya layık bir yer olarak görünmesi sağlanır. Ayrıca erkeklere, kurban edilme olasılığının –hususen onlara özel olan– doğurucu hazlara sahip (pleasure-saturated) hatırlatıcıları verilir.

Dikkatli bakmak için bir neden daha vardır. Dikkatli bakarak sadece kendi kimliğimizin ya da diğerlerinin kimliklerinin farkına varmış olmuyoruz. Tüm bu kimlikler boş bir psikolojik uzayda yüzüyor değillerdir. Kimlikler sosyal yaşama ait formlardır. Ulusal kimlikler adaletsiz hegemonik ilişkileri yeniden üreten güçlü bir sosyal yapı içerisinde kök salmışlardır. Ayrıca ulus-devlet de bu gibi devletlerden oluşan bir dünyada kök salmış durumdadır. Anthony Giddens'ın ifadesiyle ulus-devlet bir "iktidar haznesidir". Nihaî formu içerisinde iktidar, bugün daha önce eşi benzeri görülmemiş miktarlarda biriktirilmiş bulunan dolaysız fiziksel kuvvettir. Uluslar toplu olarak yerküreyi yok etmeye yetecek miktarda silaha sahiptirler. Devletler ekonomik zorluk zamanlarında dahi devasa kaynakları silahlanmaya tahsis etmeyi sürdürürler. Örneğin bugün Britanya kamu harcamalarında "savunma" olarak adlandırılan kaleme eğitime harcanandan iki kat daha fazla para harcanmaktadır (*Guardian*, 30 Kasım 1994). Bu oranlarda olağan dışı bir şey yoktur; benzer oranlar yerküredeki hemen hemen her ulusta görülürler. Bu bağlamda "savunma" ulusal savunma anlamına gelir; savunmaya yönelik silahlar ulusal olarak kontrol edilir ve onlara ulusal olarak sahip olunur.

Milletliğin bayağı sembollerine bakarken bunun akılda tutulması gerekir. Dünya bir egemen devletler sisteminden bir çeşit küresel, postmodern köye dönüşürken ulus-devletin de çözülmekte olduğu iddiasını düşünürken ya da dünyanın eril, ataerkil devletlerden sınırları olmayan kadınsı bir geleceğe doğru ilerlemekte olduğu tahayyül edildiğinde, bunun hatırlanması gerekir. Şüphesiz değişim emareleri mevcuttur ve eski sınırlar ortadan kalkmaktadır. Bilgi, devletlerin sınırlarının üstünden en ufak bir engelle karşılaşmadan elektronik olarak aktarılabilmektedir. Yeni bir kimlik siyaseti ilk bakışta eski milliyetçi hegemonyalara meydan okuyor olarak görünmektedir; ulusal kimlik portrelerinde yeni yüzler, yeni farklılıklar bulunmaktadır. Amerika başkanları dahi yeni bir dünya düzeninden bahsetmektedirler. Fakat bu sonuncusu milletliğin hiçbir şekilde ortadan kalkmamış bulunduğuna dair bir ipucu verir. Yeni dünya düzeninin kendisi, uluslar arasından bir ulusun *"eşitler arasında üstün"* olacağı ve kültürünün evrensel kültür olarak deneyimleneceği ulusal bir düzen olarak dalgalandırılmakta/imlenmektedir.

Öne sürüldüğü üzere milliyetçilik hiçbir zaman basit, doğrudan bir sesle konuşmamıştır. Her zaman hegemoni sentaksını kullanmış, bir kimlikler kimliğini öne sürmüştür. Bugün bir "dünya topluluğu" ya da "yeni küresel düzen" hakkında ortaya atılan iddialar dünyanın en kudretli ulusu adına ortaya atılmaktadırlar. Bir çıkar özdeşliği ileri sürülmektedir: "Bizim" çıkarları*mız* tüm dünyanın çıkarlarıdır. Ulusal renkleri taşıyan askeri güçler bu çıkarları gözetmek için hazırlanırlar. Bu, postmodern dünyada küresel yöntemlerin ulusal yöntemleri modası geçmiş kıldığı iddiasına karşı bir uyarı olarak söylendi. Milletliğin altını oyduğu söylenen bilgi teknolojisi bugün askeri amaçlar için geliştirilmektedir; silahları her zamankinden daha sofistike kılmaktadır. Milletliğin ölümünü ilân edenler devletlerin ellerindeki silahlarla ne yapılacağını söyleyemezler. Arzuyu fikir zanneden kuramsal öngörülerle onlar ortadan kalkmış olmazlar. Roketler, füzeler ve tanklar günün birinde ansızın dışarıya yığılıp yağmurun altında paslanmaya terkedilecek değildir.

Şüphesiz ulusların yapılarında değişiklikler olacaktır. Devletler bugün ondokuzuncu yüzyılın sonlarında oldukları gibi değildirler. Ve yine hiç şüphesiz 'millet olma' çağı eninde sonunda sona erecektir. Tarih ulusları yaratmıştır ve zaman içerisinde onları yok edecektir. Yeni topluluk formları ortaya çıkacaktır; çünkü geçmiş hiçbir zaman aynıyla tekerrür etmez. Belki de Rorty'nin felsefesinin bizlere unutmamızı tembihlediği evrensel formlar, gelecekte kendi günlerine sahip olacaklardır. Uluslar altın çağlarını geride bırakmış olabilirler ve gerilemeleri hâlihazırda başlamış olabilir. Ancak bu milletliğin daha şimdiden defterden silinebileceği ve dalgalandırılmasının/imlenmesinin pastiş ya da nostalji olarak bir kenara atılabileceği anlamına gelmez.

Gelecek bugün gittikçe daha bulanık görünür hâle geliyor. Yirminci yüzyılın son bölümünde profesyonel öngörü uzmanlarının çoğunu gafil avlayan derin uluslar arası değişimler görüldü. Komünizmin çöküşü, *apartheid*'ın sonu, İsrail'in Arap ülkeleri tarafından tanınması gibi hadiselerin, meydana gelişlerinden on sene önce ileride gerçekleşecebileceklerini düşünmek mümkün görünmüyordu. Eğer iktidar değişiklikleri boşluklar üretiyorsa, o zaman bu boşluklar 'millet olmak' adına kendini silahlandırmaya istekli olanlar tarafından dolduruluyor gibi görünüyor. Ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kısa süre içerisinde Kutsal Roma İmparatorluğu'nu ya da Aztek Devletini tarih, bayraklar ve ihtiraslar mezarlığında takip edeceğine dair ortada pek bir alamet yoktur. Tüm bunlar kendi özel felsefî ürünlerine dahi sahip olan küresel bir kültür tarafından yansılanır.

Hiç şüphesiz, 'millet olma' ideali bugün siyasî muhayyile üzerindeki hâkimiyetini sürdürmektedir; bireysel hayattan daha değerli bir dava olarak yeniden üretilmeye devam etmektedir ve siyasî demokrasi pratiğinin çerçevesini oluşturmaktadır. 'Millet olma' yapılan –postmodernite kuramcılarının öngördüğü üzere– parçalanmaya başlasalar bile, muazzam miktarlardaki silahların savunmak için üretildikleri yapılar değiştirilmeye çalışılırken kullanılmadan yatacaklarını düşünmek fazla iyimserlik olur. Belki de milliyetçilik böyle bir anda en tehlikeli hâlini alacaktır. Böyle bir zaman gel-

diğinde, rutin dalgalandırmalar/imlemeler ile yapılmış olan yatırımın birikmiş semeresi, 'millet olmak' uğruna harcanmak üzere bir seferde geri istenecektir.

Tüm bu belirsizlik içerisinde bir tek şey kesin bir şekilde öne sürülebilir. Bugün milletliğin sayısız işareti dalgalanıyor/imliyor. Dalgalandırmalar/imlemeler dünyada yarın da sürecekler. Sayısız ulusal bayrak törensiz bir şekilde göndere çekilecek ve gönderden indirilecek. En azından bu kadarını biliyoruz. Fakat uzun vadede bu sekansın nereye gittiği ve başka hangi fedakârlık çağrılarıyla karşılacağımız pek açık değil. Gelecek belirsiz görünse de, biz milliyetçiliğin geçmişinden haberdarız. Ve bu, uyanık bir kuşkuculuğu alışkanlık hâline getirmemiz için yeterli bir neden olmalı.

Bibliyografya

Abrams, D. and Hogg, M.A. (eds) (1991). *Social Identity Theory*, New York: Springer Verlag.

Achard, P. (1993). Discourse and social praxis in the construction of nation and state, *Discourse and Society*, 4. 75-98.

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J. and Sanford, R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.

Agnew, J. (1989). Nationalism: autonomous force or practical politics? Place and nationalism in Scotland. In C.H. Williams and E. Kofman (eds), *Community Conflict, Partition and Nationalism*. London: Routledge.

Ahmed, A.S. (1992). *Postmodernism and Islam*. London: Routledge.

Akioye, A. (1994). The rhetorical construction of radical Africanism at the United Nations, *Discourse and Society*, 5, 7-32.

Altemeyer, B. (1981). *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg: University of manitoba Press.

Altemeyer, B. (1988). *Enemies of Freedom*. San Francisco: Jossey Bass.

Anderson, B. (1983). Imagined Communities, London: Verso.

Anderson, P. (1992). Science, politics, enchantment. In J.A. Hall and I.C. Jarvie (eds), *Transition to Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anonymous (1916). *British Historical and Political Orations*. London: J.M. Dent.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.

Aristotle. (1909). *Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ashmore, M., Edwards, D. and Potter, J. (1994). The bottom line: the rhetoric of reality demonstrations, *Configurations*. 2. 1-14.

Atkinson, J.M. (1984). *Our Masters' Voices*. London: Methuen.

Augoustinos, M. (1993). 'Celebration of a Nation': representations of Australian national identity *Papers on Social Representations*, 2, 33-9.

Aulich, J. (1992). Wildlife in the South Atlantic: graphic satire, patriotism and the Fourth Estate. In J. Aulich (ed.), *Framing the Falklands War*, Buckingham: Open University Press.

Bachelard, G. (1969). *The Poetics of Space*. Boston: Beacon Press.

Bagehot, W. (1873). *Physics and Politics*. London: Henry S. King.

Bailyn, B. (1988). *The Peopling of North America: An Introduction*. New York: Vintage Books.

Bairstow, T. (1985). *Fourth-Rate Estate*. London: Comedia.

Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.

Bakhtin, M. M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas.

Baldwin, S. (1937). *On England*. Harmondsworth: Penguin.

Balibar, E. (1991). 'Is there a neo-racism'? In E. Balibar and I. Wallerstein. *Race. Nation. Class*. London: Verso.

Banton, M. (1994). Modelling ethnic and national relations. *Ethnic and Racial Studies*. 17, 1-20.

Bar-Tal, D. (1989). Delegitimization: the extreme case of stereotyping and prejudice. In D. Bar-Tal, C. Graumann, A. W. Kruglanski and W. Stroebe (eds). *Stereotyping and Prejudice*. New York: Springer Verlag.

Bar-Tal, D. (1990). *Group Beliefs*. New York: Springer Verlag.

Bar-Tal. D. (1993). Patriotism as fundamental beliefs of group members, *Politics and the Individual*, 3, 45-62.

Barker, M. (1981). *The New Racism*. London: Junction Books

Barnett, A. (1982). *Iron Britannia*. London: Allison and Busby.

Barthes, R. (1975). *The Pleasure of the Text*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Barthes, R. (1977). *Roland Barthes*. Basingstoke: Macmillan.

Barthes, R. (1983a). Inaugural lecture. Collége de France. In S. Sontag (ed.), *Barthes: Selected Writings*. London: Fontana.

Barthes, R. (1983b). Myth today. In S. Sontag (ed.). *Barthes: Selected Writings*. London: Fontana.

Barthes, R. (1983c). The world of wrestling. In S. Sontag (ed.). *Barthes: Selected Writings*. London: Fontana.

Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. New York: Semiotext(e).

Baudrillard. J. (1988). *America*. Harmondsworth: Penguin.

Bauman, Z. (1992a). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.

Bauman, Z. (1992b). Soil, blood and identity. *Sociological Review*, 40. 67-701.

Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. London: Routledge.

Beattie, G. (1988). *All Talk*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Beattie, G. (1993). *We Are the People*. London: Mandarin.

Beck, U. (1992). *Risk Society*. London: Sage.

Bellah. R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M. (1986). *Habits of the Heart*. New York: Harper and Row.

Benjamin, W. (1970). *Illuminations*. London: Fontana.

Bentham, J. (1789/1982). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart). London: Methuen.

Berkowitz, L. (1993). *Aggression: its Causes, Consequences and Control*. New York: McGraw Hill.

Berlin, I. (1991). *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf.

Bernstein, R. (1987). One step forward, two steps backward: Richard Rorty on liberal democracy and philosophy, *Political Theory*, 1987, 15, 538-63.

Bhabha, H. (1990). Introduction: narrating thc nation. In H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. London: Routledge.

Bhabha. H. (1992). Postcolonial authority and postmodern guilt. In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies*. London: Routledge.

Bhaskar. R. (1992). *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell.

Bhavnani, K.-K. and Phoenix, A. (1994). Shifting identities shifting racisms: an introduction, *Feminisim and Psychology*. 4, 5-18.

Billig. M. (1978). *Fascists: a Social Psychological View of the National Front*. London: Harcourt Brace Jovanovich.

Billig. M. (1985). Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach. *European Journal of Social Psychology*. 15, 79-103.

Billig. M. (1987a). *Arguing and Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Billig. M. (1987b). Anti-semitic themes and the British far left: some social-psychological observations on indirect aspects of the conspiracy tradition. In C.F. Graumann and S. Moscovici (eds). *Changing Conceptions of Conspiracy*. New York: Springer Verlag.

Billig. M. (1989a). The extreme right: continuities in the anti-semitic conspiracy tradition. In R. Eatwell and N. O'Sullivan (eds). *The Nature of the Right*. London: Pinter.

Billig. M. (1989b). The argumentative nature of holding strong views: a case study. *European Journal of Social Psychology*. 19, 203-22.

Billig, M. (1990a). Collective memory. ideology and the British Royal Family. In D. Middleton and D. Edwards (eds), *Collective Remembering*. London: Sage.

Billig, M. (1990b). Rhetoric of social psychology. In I. Parker and J. Shotter (eds), *Deconstructing Social Psychology*. London: Routledge.

Billig. M. (1991). *Ideology and Opinions*. London: Sage.

Billig, M (1992). *Talking of the Royal Family*. London; Routledge.

Billig, M. and Edwards, D. (1994). La construction sociale de la mémoire, *La Recherche*, 25. 742-5.

Billig. M. and Golding, P. (1992). The hidden factor: race. the news media and the 1992 election. *Representation*, 31, 36-8.

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. and Radley, A.R. (1988). *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking*. London: Sage.

Birch. A.H. (1989). *Nationalism and National Integration*. London: Unwin Hyman.

Bloch, M. (1973). *The Royal Touch*. London: Routledge and Kegan Paul.

Bocock, R. (1974). *Ritual in Industrial Society*. London: George Allen & Unwin.

Boose, L.E. (1993). Techno-muscularity and the 'boy eternal': from quagmire to the Gulf. In M. Cooke and A. Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ; Princeton University Press.

Boswell, J. (1906). *The Life of Samuel Johnson*. London: J.M. Dent.

Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.

Bowen, G.L. (1989). Presidential action and public opinion about U.S. Nicaraguan policy: limits to the 'Rally "Round the Flag" Syndrome', P.S., 200, 793-800.

Bowers, J. and Iwi, K. (1993). The discursive construction of society, *Discourse and Society*, 4, 357-93.

Brass, P. R. (1991). *Ethnicity and Nationalism*. New Delhi: Sage.

Braudel, F. (1988). *The Identity of France:* vol. 1. *History and Environment*. London: Collins.

Breuilly, J. (1985). Reflections on nationalism, *Philosophy of the Social Sciences,* 15, 65-75.

Breuilly, J. (1992). *Nationalism and the State.* Manchester: Manchester University Press.

Brewer, M.(1979). Ingroup bias in the minimal intergroup situation: a cognitive-motivational analysis, *Psychological Bulletin,* 86, 307-24.

Brody, R. A. (1991). *Assessing the President.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Brown, D. (1989). Ethnic revival: perspectives on state and society, *Third World Quarterly,* 11, 1-18.

Brown, P. and Levinson, S. C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Use.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, R. (1988). *Group Processes.* Oxford: Basil Blackwell.

Brown, R.H. (1977). *A Poetic for Sociology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, R.H. (1994). Reconstructing social theory after the postmodern critique. In H.W. Simons and M. Billig (eds), *After Postmodernism.* London: Sage.

Brunt, R. (1992). Engaging with the popular: audiences for mass culture and what to say about them. In L. Grossberg, C. Nelson and R. Treichler (eds), Cultural Studies. London: Routledge.

Burke. K. (1969). *A Rhetoric of Motives.* Berkeley. CA: University of California Press.

Burrows. J. (1990). Conversational politics: Rorty's pragmatist apology for liberalism. In A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty.* Oxford: Basil Blackwell.

Cannadine. D. (1983). The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and 'the invention of tradition'. In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), The invention of *Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Capitan. C. (1988). Status of women' in French revolutionary/liberal ideology. In G. Seidel (ed.), *The Nature of the Right.* Amsterdam: John Benjamins.

Castles, S. and Kosack, G. (1985): *Immigrant Class Structure in Western Europe.* Oxford: Oxford University Press.

Chaney, D. (1993). *Fictions of Collective Life.* London: Routledge.

Chomsky, N. (1994). An island lies bleeding, *Guardian* (2), 5 July, pp.6-9.

Clark, P. (1983). *The English Alehouse: a Social History,* 1200-1830. London: Longman.

Clifford, J. (1992). Travelling cultures. In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies.* London: Routledge.

Coakley, J. (ed.) (1992). *The Social Origins of Nationalist Movements.* London: Sage.

Cohen, R. (1992). Migration and the new international division of labour. In M. Cross (ed.). *Ethnic Minorities and Industrial Change in Europe and North America.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cohn, N. (1967). *Warrant for Genocide.* London: Chatto Heinemann.

Coles, R. (1986) *The Political Life of Children.* Boston, MA: Atlantic Monthly Press.

Colley, L. (1992). *Britons.* New Haven. CT: Yale University Press.

Comay, R. (1986). Interrupting the conversation: notes on Rorty, *Telos,* 67, 119-30.

Comrie, B. (1990). *The Major Languages of Western Europe.* London: Routledge.

Condor, S, (1989). 'Biting into the future': social change and the social identity of women. In S. Skevington and D. Baker (eds). *The Social Identity of Women,* London: Sage.

Condor, S. (in press). Unimagined community? some social psychological issues concerning English national identity. In G. Breakwell and E. Lyons (eds). *Changing European Identities.* Oxford: Pergamon.

Connor, W. (1978). A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a..., *Ethnic and Racial Studies,* 1, 377-400.

Connor, W. (1993). Beyond reason: the nature of the ethno-national bond. *Ethnic and Racial Studies*, 16, 373-89.

Conover, P.J. and Sapiro, V. (1993). Gender, feminist consciousness and war, *American Journal of Political Science*, 37, 1079-99.

Csikszent-mihalyi, M. and Rochberg-Halton, E. (1981). *The Meaning of Things.* Cambridge: Cambrkidge University Press.

Cumberbatch, G. and Howitt, D. (1989). *A Measure of Uncertainty.* London: John Libbey.

Cunningham, H. (1986). The language of patriotism, 1750-1914. In J. Donald and S. Hall (eds), *Politics and Ideology*, Milton Keynes: Open University Press.

Der Derian, J. (1989). The boundaries of knowledge and power in international relations. In J. Der Derian and M. J. Shapiro (eds), *International/Intertextual Relations.* Lexington, MA: Lexington Books.

Der Derian, J. (1993). S/N: international theory, Balkanization and the new world order. In M. Ringrose and A.J. Lerner (eds), *Reimagining the Nation.* Buckingham: Open University Press.

Deutsch. K. (1996). *Nationalism and Social Communication.* Cambridge, MA: MIT Press.

Devine, P.G. (1989). Stereotypes and prejudice: their automatic and contralled components, *Journal of Personality and Social Psychology*, 56, 5-18.

Dillon, G.M. (1989). *The Falklands, Politics and War.* New York: St Martin's Press.

Dittmar, H. (1992). *The Social Psychology of Material Passessions.* Hemle Hempstead:Harvester/Wheatsheaf.

Doob, L. (1964). *Patriotism and Nationalism.* New Haven. CT: Yale University Press.

Dumont, L. (1992). Left versus right in French political ideology: a comparative approach. In J. A. Hall and I. C. Jarvie (eds); *Transition to Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Eagleton. T. (1991). *Ideology: an Introduction.* London: Verso.

Eco, U. (1987). *Travels in Hyperreality.* London: Picador.

Edelman, M. (1977). *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail.* New York: Academic Press.

Edwards, D. (1991). Categories are for talking, *Theory and Psychology*, 1, 515-42.

Edwards, D. and Potter, J. (1992). *Discursive Psychology.* London: Sage.

Edwards, D. and Potter, J. (1993). Language and causation: a discursive action model of description and attribution, *Psychological Review*, 100, 23-41.

Edwards, J. (1985). Language, Society and Identity. Oxford: Basil Blackwell.

Edwards, J. (1991). Gaelie in Nova Scotia. In C.H. Williams (ed.), *Linguistic Minorities, Society and Territory.* Clevedon: Multilingual Matters.

Eiser. J.R. (1986). *Social Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Elias. N. (1978). *Tire History* of *Manners.* Oxford: Basil Blackwell.

Elias, N. and Dunning, E. (1986). *Quest for Excitement.* Oxford: Basil Blackwell.

Elklit, J. and Tonsgaard, O. (1992). The absence of nationalist movements: the case of the Nordic area. In J. Coakley (ed.), *The Social Origins of Nationalist Movements.* London: Sage.

Eller, J. D. and Coughlan, R.M. (1993). The poverty of primordialism: the demystification of ethnic attachments, *Ethnic and Racial Studies*, 16, 181-202.

Elshtain, J.B. (1987). *Women and War.* Brighton: Harverster Press.

Elshtain, J.B. (1993). Sovereignty, identity, sacrifice. In M. Ringrose and A.J. Lerner (eds), *Reimagining the Nation.* Buckingham: Open University Press.

Entessar. N. (1989). The Kurdish mosaic of discord, *Third World Quarterly*, 11, 83-100.

Eriksen, T.H. (1993). *Ethnicity and Nationalism.* London: Pluto Press.

Essed, P. (1994). Contradictory positions, ambivalent perceptions: a case study of a black woman entrepreneur, *Feminism and Psychology,* 4, 99-118.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change.* Cambridge: Polity Press.

Farr, R. (1993). Theory and method in the study of social representations. In G.M. Breakwell and D. V. Canter (eds), *Empirical Approaches to Social Representations.* Oxford: Clarendon Press.

Featherstone, M. (1990). Perspectives on consumer culture, *Sociology,* 24, 5-22.

Featherstone, M. (1991). *Consumer Culture and Postmodernism.* London: Sage.

Finn, G. (1990). In the grip? A psychological and historical exploration of the social signifance of freemasonry in Scotland. In T. Gallagher and G. Walker (eds), *Sermons and Battle Hymns: Protestant popular culture in Modern Scotland.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Finn, G. (1993). Constraints on conspiracy ideologies. Paper given at Social Section of British Psychological Society Conference, Oxford, September 1993.

Fiori, G. (1990). *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary.* London: Verso.

Firth, R. (1973). *Symbols: Public and Private.* London: George Allen & Unwin.

Fishman, J.A. (1972). *Language and Nationalism.* Rowley, MA: Newbury House.

Fitzgerald, T.K. (1992). Media, ethnicity and identity. In P. Scannell, P. Schlesinger and C. Sparks (eds), *Culture and Power.* London: Sage.

Fleischman, S. (1991). Discourse as space/discourse as time: reflections on the metalanguage of spoken and written discourse. *Journal of Pragmatics,* 16, 291-306.

Forbes, H.D. (1986). *Nationalism, Ethnocentrism and Personality.* Chicago: Chicago University Press.

Foucault M. (1972) The Archaelogy of Knowledge. London: Tavistock.

Foucault, M. (1986). Panopticism. In P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader.* Harmondsworth: Penguin.

Fowler, R. (1991). *Language in the News.* London: Routledge.

Franco,. J. (1988). Beyond ethnocentrism: gender, power and the Third World intelligentsia. In C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture.* London: Macmillan.

Fraser, N. (1989). *Unruly Practices.* Cambridge: Polity Press.

Freeman M. (1992). *Nationalism: For and Against. Colchester:* Department of Government, University of Essex.

Friedman, J. (1988). Cultural logics of the global system: a sketch, Theory, Culture and Society, 5, 447-60.

Fromm, E. (1942). *Fear of Freedom.* London: Routledge & Kegan Paul.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man.* Harmondsworth: Penguin.

Gallie, W. B. (1962). Essentially contested concepts. In M. Black (ed.), *The Importance of Language.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* Oxford: Basil Blackwell.

Gellner, E. (1987). *Culture, Identity and Politics.* Cambridge: Cambridge University Pres.

Gellner, E. (1993). Nationalism. In W. Outhwaite and T. Bottomore (eds), Blackwell *Dictionary of Twentieth-Century Thought.* Oxford: Basil Blackwell.

Gergen, K. J. (1982). *Towards Transformation in Social Knowledge.* New York: Springer Verlag.

Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology, *American Psychologist,* 40, 266- 75.

Gergen, K. J. (1989). Social psychology and the wrong revolution. *European Journal of Social Psychology,* 19, 463-84.

Gergen, K. J. (1991). *The Saturated Self.* New York: Basic Books.

Ghiglione, R. (1993). Paroles de meetings. In A. Trognon and J. Larrue (eds), *Pragmatique du Discours Politique.* Paris: Armand Colin.

Giddens, A. (1985). *The Nation-State and Violence.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1987). *Social Theory and Modern Sociology.* Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity.* Cambridge: Polity Press.

Gilbert. G. M. (1951). Stereotype persistence and change among college students. *Journal of Abnormal and Social Psychology.* 46. 245-54.

Giles, H., Mulac. A., Bradac, J.J. and Johnson, P. (1987). Speech accommodation. In M. McGlaughlin (ed.), *Speech Communication Yearbook,* vol. 10. Newbury Park, CA: Sage.

Gillet, G. and Harré, R. (1994). *The Discursive Mind.* London: Sage.

Gilroy, P. (1992a). The end of antiracism. In J. Donald and A. Rattansi (eds), *'Race', Culture and Difference.* London: Sage.

Gilroy, P. (1992b). Cultural studies and ethnic absolutism. In L. Grossberg, C. Nelson and R. Treichler (eds), *Cultural Studies.* London: Routledge.

Giroux, H.A. (1993). Living dangerously-identity politics and the new cultural racism. *Cultural Studies,* 7. 1-28.

Goffman. E. (1981). *Forms of Talk.* Oxford: Basil Blackwell.

Golby, J. M. and Purdue. A. W. (1984). *The Civilisation of the Crowd: Popular Culture in England, 1750-1900.* London: Batsford.

Gould, A. (1993). Pollution rituals in Sweden: the pursuit of a drug-free society. Paper presented to Conference of Social Policy Association, Liverpool, July 1993.

Gramsci, A. (1971). *Prison Notebooks.* London: Lawrence & Wishart.

Graumann, C.F. and Moscovici, S. (eds) (1987). *Changing Conceptions of Conspiracy.* New York: Springer Verlag.

Greenfeld, L. (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Griffin. C. (1989). 'I'm not a women's libber but...': Feminism, consciousness and identity. In S. Skevington and D. Baker (eds), *The Social Identity of Women.* London: Sage.

Grimes. B. F. (1988). *Ethnologue: Languages of the World.* Dallas: Sumner Institute of Linguistics.

Gruber, H. (1993). Evaluation devices in newspaper reports, *Journal of Pragmatics.* 19, 469-86.

Gudykunst, W.B. and Ting-Toomey. S. (1990). Ethnic identity, language and communication breakdowns. In H. Giles and W. P. Robinson (eds), *Handbook of Language and Social Psychology.* Chichester: John Wiley.

Gunew, S. (1990). Denaturalizing cultural nationalisms: multicultural readings of Australia. In H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration.* London: Routledge.

Hackett, R.A. and Zhao, Y. (1994). Challenging a master narrative: peace protest and opinion/editorial discourse in the US press during the Gulf War, *Discourse and Society,* 5, 509-41.

Hagendoorn, L. (1993a). Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies, *Ethnic and Racial Studies,* 16, 26-49.

Hagendoorn, L. (1993b). National and cultural fragmentation after the Cold War. Paper presented at UNESCO Conference on 'Cultural Identity and Development in Europe', June 1993, Middelburgh, Netherlands.

Hagendoorn, L. and Hraba, J. (1987). Social distance toward Holland's minorities: discrimination amongst ethnic outgroups, *Ethnic and Racial Studies,* 10, 317-33.

Hagendoorn, L. and Kleinpenning, G. (1991). The contribution of domain-specific stereo-types to ethnic social distance. *British Journal of Social Psychology*, 30, 63-78.
Hainsworth, P. (1992). The extreme right in post-war France: the emergence and success of the Front national. In P. Hainsworth, (ed.), *The Extreme Right in Europe and the USA*. London: Pinter.
Hall, C. (1992). Missionary stories: gender and ethnicity in England in the 1830s and 1840s. In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies*. London: Routledge.
Hall, S. (1975). Introduction. In A.C.H. Smith, *Paper Voices*. London: Chatto & Windus.
Hall, S. (1988a). The toad in the garden: Thatcherism among the theorists. In C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*. London: Macmillan.
Hall, S. (1988b). Authoritarian populism. In B. Jessop, K. Bonnett, S. Bromley and T. Ling (eds), *Thatcherism*. Cambridge: Polity Press.
Hall, S. (1991a). Old and new identities, old and new ethnicities. In A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. Basingstoke: Macmillan.
Hall, S. (1991b). The local and the global: globalization and ethnicity. In A.D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. Basingstoke: Macmillan.
Hall. S. and Held, D. (1989). Citizens and citizenship. In S. Hall and M. Jacques (eds), *New Times*, London: Lawrence & Wishart.
Hallin, D.C. (1994). *We Keep America on Top of the World*. London: Routledge.
Haralambos, M. and Holborn, M. (1991). *Sociology: Themes and Perspectives*. 3rd edn. London: Collins.
Harding, J., Kutner, B., Proshansky, H. and Chein, I. (1954). Prejudice and ethnic relations. In G. Lindzey (ed.), *Handbook of Social Psychology*. Cambridge, MA: Addison Wesley.
Harkabi, Y. (1980). *The palestinian Covenant and its Meaning*. London: Vallentine Mitchell.
Harré, R. (1991). The discursive production or selves, *Theory and Psychology*, I, 51-64.
Harris, N. (1990). *National Liberation*. London: I. B. Taurus.
Harris, R. (1985). *Gotcha! The Media, the Government and the Falklands Crisis*. London: Faber.
Hartley, J. (1992). *Teleology: Studies in Television*. Routledge: London.
Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
Haugen, E. (1966a). Dialect, language, nation, *American Anthropologist*, 68, 922-35.
Haugen, E. (1966b). *Language Conflict and Language Planning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Hawkins, J.A. (1990): German. In B. Comrie (ed.), *The Major Languages of Western Europe*. London: Routledge.
Hazani, M. (1993). Netzah Yisrael, symbolic immortality and the Israeli-Palestinian conflict. In K. Larsen (ed.), *Conflict and Social Psychology*. London: Sage.
Held, D. (1989). The decline of the nation state. In S. Hall and M. Jacques (eds), *New Times*. London: Lawrence & Wishart.
Held, D. (1992). The development of the modern state. In S. Hall and B. Gieben, *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
Heller, A. (1991). The ironies beyond philosophy: on Richard Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity, Thesis Eleven*. 28, 105-12.
Heller, Z. (1993). Hurt Feelin's, *Independent on Sunday, Review*, 11 April, pp. 2-5.
Helms, C. M. (1981). *The Cohesion of Saudi Arabia*. London: Croom Helm.
Heritage, J. (1984). *Garfinkel and Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
Heritage, J. and Greatbach, D. (1986). Generating applause: a study of rhetoric and response in party political conferences. *American Sociological Review*, 92. 110-57.

Hertz, F. (1944). *Nationality in History and Politics.* London: Routledge & Kegan Paul.

Hewison, R. (1986). *The Heritage Industry.* London: Methuen.

Hey, V. (1986). *Patriarchy and Pub Culture.* London: Tavistock.

Hill, D. (1966). *Fashionable Contrasts: Caricatures by James Gillray.* London: Phaidon Press.

Hinsley, F.H. (1986). *Sovereignty.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hitler, A. (1972). *Mein Kampf.* London: Hutchinson.

Hitler, A. (1988). *Hitler's Table-Talk* (ed. H. Trevor-Roper). Oxford: Oxford University Press.

Hobsbawm, E. J. (1992). *Nations and Nationalism since 1780.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. J. and Ranger, T. (eds) (1983). *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hogg, M.A. and Abrams, D. (1988). *Social Identifications.* London: Routledge.

Holland, P. (1983). The page three girls speak to women, too, *Screen,* 24, 84-102.

Holquist, M. (1990). *Dialogism: Bakhtin and his World.* London: Routledge.

Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.

Husbands. C.T. (1992). Belgium: Flemish legions on the march. In P. Hainsworth (ed.), *The Extreme Right in Europe and the USA.* London: Pinter.

Hutnik, N. (1991). *Ethnic Minority Identity: a Social Psychological Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Ignatieff, M. (1993). Bl*ood and Belonging: Journeys into the New Nationalism.* London: Chatto & Windus.

Ihonvbere, J.O. (1994). The 'irrelevant' state, ethnicity and the quest for nationhood in Africa. *Ethnic and Racial Studies,* 17, 42-60.

Inglehart, R. (1991). Trust between nations: primordial ties, societal learning and economic development. In K. Reif and R. Inglehart (eds). *Eurobarometer.* Basingstoke: Macmillan.

James, C.L.R. (1964). *Beyond a Boundary.* London: The Sportsmans Book Club.

James, C.L.R. (1989). *Cricket.* London: Allison and Busby.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism.* London: Sage.

Jamieson, K. H. (1988). *Eloquence in an Electronic Age.* Oxford: Oxford University Press.

Janowitz, M. (1983). *The Reconstruction of Patriotism.* Chicago: University of Chicago Press.

Jennings, H. and Madge, C. (1987). *May 12 1937: Mass Observation Day Survey,* London: Faber.

Jessop, B., Bonnett, K., Bromley, S. and Ling, T. (1988). *Thatcherism.* Cambridge: Polity Press.

Johnson, D. (1993). The making of the French nation. In M. Teich and R. Porter (eds), *The National Question in Europe in Historical Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, D.M. (1994). Who is we?: constructing communities in US-Mexico border discourse. *Discourse and Society,* 5, 207-32.

Johnson, G. R. (1987). In the name of the fatherland: an analysis of kin term usage in patriotic speech and literature, *International Political Science Review,* 8, 165-74.

Jones, A. (1994). Gender and ethnic conflict in ex-Yugoslavia, *Ethnic and Racial Studies,* 17, 115-34.

Jowell, R., Brook, L., Prior, G. and Taylor, B. (1992). *British Social Attitudes: the 9th Report.* Aldershot: Dartmouth.

Jowell, R., Witherspoon. S. and Brook, L. (1987). *British Social Attitudes: the* 1978 *Report.* Aldershot: Gower.

Karlins, M., Coffman, T.L. and Walters, G. (1969). On the fading of social stereotypes: studies in three generations of college students, *Journal of Personality and Social Psychology*, 13, 1-16.

Katz, D. and Braly, K. (1935). Racial prejudice and racial stereotypes. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 30, 175-93.

Katz, J. (1980). *From Prejudice to Destruction: Anti-semitism*, 1700-1933. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Kedouric, E. (1966). *Nationalism*. London: Hutchinson.

Kennedy, P. *(1988). The Rise and Fall of the Great Powers*, London: Unwin Hyman.

Kiernan, V. (1993). The British Isles: Celt and Saxon. In M. Teich and R. Porter (eds), *The National Question in Europe in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kitromilides, P.M. (1979). The dialectic of intolerance: ideological dimensions of ethnic conflict, *Journal of the Hellenic Diaspora*. 6, 5-30.

Kornblum, W. (1988). *Sociology in a Changing World*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Kosterman, R. and Feshbach, S. (1989). Toward a measure of patriotic and nationalistic attitudes. *Political Psychology*, 10, 257-74.

Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. Hemel Hempstead: Harvester/Wheatsheaf.

Kristeva, J. (1993). *Nations without Nationalism*. New York: Columbia University Press.

Krosnick. J. A. and Brannon. L.A. (1993). The impact of the Gulf War on the ingredients of Presidential evaluations: multidimensional effects of political involvement, *American Political Science Review*, 87, 963-75.

Ladurie. E. Le R. (1978). *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village*, 1294-1324. London: Scolar Press.

Langer. E. J. (1989). *Mindfulness*. Reading, MA: Addison Wesley.

Lash, S. (1990). *The Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.

Lather, P. (1992). Postmodernism and the human sciences. In S. Kvale (ed.), *Psychology and Postmodernism*. London: Sage.

Lather, P. (1994). Staying dumb? feminist research and pedagogy with/in the postmodern. In H. W. Simons and M. Billig (eds), *After Postmodernism*. London: Sage.

Lauerbach, G. E. (1989). 'We don't want war... but:' speech act schemata and interschemata inference transfer, *Journal of Pragmatics*, 13, 25-51.

Layton-Henry, Z. (1984). *The Politics of Race in Britain*. London: George Allen & Unwin.

Levine, H. B. (1993). Making sense of Jewish ethnicity: identification patterns of New Zealanders of mixed parentage, *Ethnic and Racial Studies*, 6, 323-44.

LeVine, R. A. and Campbell, D. T. (1970). *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*. New York: John Wiley.

Lincoln. B. (1989). *Discourse and the Construction of Society*. New York: Oxford University Press.

Linell, P. (1990). The power of dialogue dynamics. In I. Markova and K. Foppa (eds). *The Dynamics of Dialogue*, New York: Harvester/Wheatsheaf.

Linz, J. J. (1985). From primordialism to nationalism. In E. A. Tiryakin and R. Rogowski (eds), *New Nationalisms of the Developed West*. Boston, MA: Allen & Unwin.

Lipset, S. M. and Raab, E. (1970). *The Politics of Unreason*. London: Heinemann.

Lister, R. (1994). Dilemmas in engendering citizenship. Paper presented at Crossing Borders Conference, Stockholm, May 1994.

Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.

Macionis, J. J. (1989). *Sociology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Magnusson, W. (1990). The reification of political community. In R.B.J. Walker and S.H. Mendlovitz (eds), *Contending Sovereignties.* Boulder, CO: Lynne Reinner.

Maitland, K. and Wilson, J. (1987). Pronominal selection and ideological conflict, *Journal of Pragmatics,* 11, 495-512.

Mann, M. (1986). *The Sources of Social Power,* vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Mann, M. (1988). European development: approaching a historical explanation. In J. Baechler et al. (eds), *Europe and the Rise of Capitalism.* Oxford: Basil Blackwell.

Mann, M. (1992). The emergence of modern European nationalism. In J. A. Hall and I. C. Jarvie (eds), *Transition to Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Marvin, C. (1991). Theorizing the flagbody: symbolic dimensions of the flag, *Critical Studies in Mass Communication.* 8, 119-38.

Marx, K. and Engels, F. (1968). *The Communist Manifesto.* In *Selected Works of Marx und Engels.* London: Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. (1970). *The German Ideology.* London: Lawrence & Wishart.

Mass Observation (1987). *The Pub and the People* (first published 1943). London: Cresset Library.

Maynard. S.K. (1994). Images of involvement and integrity: rhetorical style of a Japanese politician. *Discourse and Society,* 5, 233-61.

McCauley. C., Stitt, C. L. and Segal, M. (1980). Stereotyping: from prejudice to prediction, *Psychological Bulletin.* 87. 195-208.

McCloskey. D. (1985). *The Rhetoric of Economics.* Brighton: Harvester/Wheatsheaf.

McCrone, D. (1992). *Understanding Scotland: the Sociology of a Stateless Nation.* London: Routledge.

McDonald, M. (1993). The construction of difference: an anthropological approach to stereotypes. In S. Macdonald (ed.), Inside European Identities. Providence, RI: Berg.

McKinlay. A., Potter, J. and Wetherell, M. (1993). Discourse analysis and social representations. In G.M. Breakwell and D. V. Canter (eds). *Empirical Approaches to Social Representations.* Oxford: Clarendon Press.

McLellan, D. (1986). Ideology. Milton Keynes: Open University.

Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present.* London: Hutchinson Radius.

Mercer, K. (1992). '1968': periodizing postmodern politics and identity. In L. Grossberg. C. Nelson and P. Treichler (eds), *Cultural Studies.* London: Routledge.

Meyrowitz, J. (1986). *No Sense of Place. Oxford: Oxford University Press.*

Michael, M. (1991). Some postmodern reflections on social psychology, *Theory and Psychology,* 1, 203-21.

Michael, M. (1992). Postmodern subjects: towards a transgressive social psychology. In S. Kvale (ed.), *Psychology and Postmodernism.* London: Sage.

Michael, M. (1994). Discourse and uncertainty: postmodern variations. *Theory and Psychology,* 4, 383-404.

Miliband, R. (1987), Class analysis. In J. H. Turner and A. Giddens (eds), *Social Theory Today.* Cambridge: Polity Press.

Miller, D. (1986). *Material Culture and Mass Consumption.* Oxford: Basil Blackwell.

Monimambo, S. (1971). In MPLA liberated areas. In J. Gerassi (ed.), *Towards Revolution.* London: Weidenfeld & Nicolson.

Monopolies and Mergers Commission (1993). *The Supply of National Newspapers.* London: HMSO.

Morley, D. (1992). *Television, Audinces and Cultural Studies.* London: Routledge.

Moscovici, S. (1983). The phenomenon of social representations. In R. Farr and S. Moscovici (eds), *Social Representations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Moscovici, S. (1987). Answers and questions. *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 17, 513-29.

Mühlhäusler, P. and Harré, R. (1990). *Pronouns and People.* Oxford: Basil Blackwell.

Murdock, G. (1993). Communications and the constitution of modernity. *Media, Culture and Society,* 15, 521-39.

Murphy, J. J. (1974). *Rhetoric in the Middle Ages.* Berkeley, CA: University of California Press.

Nairn, T. (1977). *The Break-Up of Britain.* London: New Left Books.

Nairn, T. (1988). *The Enchanted Glass.* London: Radius.

Nelson, J. S., Megill, A. and McCloskey, D.N. (eds) (1987). *The Rhetoric of the Human Sciences.* Madison: University of Wisconsin.

Nofsinger. R.E. (1991). *Everyday Conversation.* Newbury Park, CA: Sage.

Norris. C. (1993). *The Truth About Postmodernism.* Oxford: Oxford University Press.

O'Donnell, H. (1994). Mapping the mythical: a geopolitics of national sporting stereotypes. *Discourse and Society,* 5, 345-80.

Orfali, B. (1990). *L'Adhésion au Front National.* Paris: Editions Kimé.

Orwell, G. (1962). *Inside the Whale and Other Essays.* Harmondsworth: Penguin.

Ó Tuathail, G. and Agnew, J. (1992). Geopolitics and discourse: practical geopolitical reasoning in American foreign policy, *Political Geography,* 11, 190-204.

Pedic. F. (1989). Effect on social self-esteem of nationalist appeals in corporate image advertisements, *Australian Journal of Psychology,* 41, 37-47.

Pedic, F. (1990). Persuasiveness of nationalistic advertisements, *Journal of Applied Social Psychology,* 20, 724-38.

Perelman, C. (1979). *The New Rhetoric and the Humanities.* Dordrecht: D. Reidel.

Perelman, C. and Olbrechts-Tyteca, L. (1971). *The New Rhetoric.* University of Notre Dame Press: Indiana.

Perrin, W. G. (1922). *British Flags: their Early History and their Development at Sea.* Cambridge: Cambridge University Press.

Petrosino, D. (1992). National and regional movements in Italy: the case of Sardinia. In J. Coakley (ed.), *The Social Origins of Nationalist Movements.* London: Sage.

Pettigrew, T. F. (1979). The ultimate attribution error: extending Allport's cognitive analysis of prejudice, *Personality and Social Psychology Bulletin,* 5, 461-75.

Pilger, J. (1994). *Distant Voices.* London: Vintage.

Plotnicov, L. and Silverman, M. (1978). Jewish ethnic signalling: social bonding in contemporary American society, *Ethnology,* 17, 407-23.

Poliakov, L. (1974). *The Aryan Myth.* London: Chatto Heinemann.

Postman, N. (1987). *Amusing Ourselves to Death.* London: Methuen.

Potter, J. and Wetherell, M. (1987). *Discourse and Social Psychology.* London: Sage.

Potter, J., Edwards, D. and Wetherell, M. (1993). A model of discourse in action. *American Behavioral Scientist,* 36, 383-401.

Ouattrone, G.A. (1986). On the perception of a group's variability. In S. Worchel and W. G. Austin (eds), *Psychology of Intergroup Relations.* Chicago: Nelson Hall.

Rae, J. and Drury, J. (1993). Reification and evidence in rhetoric on economic recession: some methods used in the UK press, final quarter 1990, *Discourse and Society,* 4, 357-94.

Rathzel, H. (1994). Harmonious 'Heimat' and disturbing. 'Auslander'. *Feminism and Psychology,* 4, 81-98.

Reader, W. J. (1988). *At Duty's Call: a Study in Obsolete Patriotism.* Manchester: Manchester University Press.

Reich. W. (1990). Understanding terrorist behavior: the limits and opportunities of psychological inquiry. In W. Reich (ed.). *Origins of Terrorism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Reicher, S. (1993). Stating the nation: an argumentative approach to the definition and salience of national identities. Paper delivered at Conference of European Association of Experimental Social Psychology, Lisbon,.September, 1993.

Renan, E. (1990). What is a nation? In H. K. Bhabha (ed.). *Nation and Narration.* London: Routledge.

Retzinger, S. M. (1991). *Violent Emotions.* Newbury Park, CA: Sage.

Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia.* New York: Columbia University Press.

Riddell, P. (1993). *Honest Opportunism.* London: Hamish Hamilton.

Roberts, J. M. (1974). *The Mythology of the Secret Societies.* St Albans: Paladin.

Roberts, J. M. (1985). *The Triumph of the West.* London: British Broadcasting Corporation.

Robertson, R. (1990). After nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of globalization. In B.S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity.* London: Sage.

Robertson. R. (1991). Social theory, cultural relativity and the problem of globality. In A. D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System.* Basingstoke: Macmillan.

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture.* London: Sage.

Rogowski, R. (1985). Causes and varieties of nationalism: a rationalist account. In E. A. Tiryakian and R. Rogowski (eds). *New Nationalisms of the Developed West.* Boston, MA: Allen & Unwin.

Roosens, E. E. (1989). *Creating Ethnicity.* London: Sage.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rorty, R. (1987a). Science as solidarity. In J. S. Nelson, A. Megill and D. N. McCloskey (eds), *The Rhetoric of the Human Sciences.* Madison: University of Wisconsin.

Rorty, R. (1987b). Thugs and theorists: a reply to Bernstein, *Political Theory,* 15, 564-80.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1990). The priority of democracy to philosophy. In A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty.* Oxford: Basil Blackwell.

Rorty, R. (1991). *Objectivity, Relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Pres.

Rorty, R. (1993a). Wild orchids and Trotsky. In M. Edmundson (ed.). *Wild Orchids and Trotsky.* New York: Penguin Books.

Rorty, R. (1993b). In a flattened world, *London Review of Books.* 8 April, p. 3.

Rorty, R. (1994). The unpatriotic academy, *New York Times.* 13 February, p. E15.

Rosch, E. (1978). Principles of categorization. In E. Rosch and B. Lloyd (eds), *Cognition and Categorization.* Hillsdale. NJ: Erlbaum.

Rosenberg, S. D. (1993). The threshold of thrill: life stories in the skies over South-East Asia. In M. Cooke and A. Woollacott (eds), Gendering War Talk. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rotberg, R. I. (1966). African nationalism: concept or confusion, *Journal of Modern African Studies,* 4, 33-46.

Rothbart, M. and Hallmark. W. (1988). Ingroup-autgroup differences in the perceived efficacy of coercion and conciliation in resolving social conflict, *Journal of Personality and Social Psychology,* 55, 248-57.

Ruhlen. A. (1987). A *Guideto the World's Languages,* vol. 1: *Classification.* Stanford. CA: Stanford University Press.

Ruzza, C. E. (1993). Collective identity formation and community integration in the Lega Lombarda. Paper delivered at Changing European Identities Conference. Farnham, Surrey. April 1993.

Said, E.W. (1983). *The World, the Text and the Critic.* London: Verso.

Sampson, E. E. (1993). *Celebrating the Other.* Hemel Hempstead: Harvester/Wheatsheaf.

Sanders, D., Ward. H., Marsh, D. and Fletcher, T. (1987). Government popularity and the Falklands War. *British Journal* of *Political Science*, 17, 281-313.

Scheff, T. J. (1990). *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure.* Chicago: Chicago University.

Scheff, T. J. (1995). *Bloody Revenge: Nationalism, War and Emotion.* Boulder. CO: Westview Press.

Schiller, H. (1993). Not yet the postimperialist era. In C. Roach (ed.), *Communication and Culture in War and Peace.* Newbury Park. CA: Sage.

Schlesinger. P. (1991). *Media, State and Nation.* London: Sage.

Schmidt, W. (1993). The nation in German history. In M. Teich and R. Porter (eds). *The National Question in Europe in Historical Context.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, B. (1986). Conservatism, nationalism and imperialism. In J. Donald and S. Hall (eds). *Politics and Ideology.* Milton Keynes: Open University Press.

Schwartz, B. (1987). *George Washington: the Making of an American Symbol.* New York: Free Press.

Schwartzmantel, J. (1992). Nation versus class: nationalism and socialism in theory and practice. In J. Coakley (ed.), *The Social Origins of Nationalist Movements.* London: Sage.

Seton-Watson, H. (1977). *Nations and States.* Boulder, CO: Westview Press.

Shapiro, M. J. (1990). Representing world politics: the sport/war intertext. In J. Der Derian and M. J. Shapiro (eds), *International/Intertextual Relations.* Lexington, MA: Lexington Books.

Sheffer, G. (1988). *Modern Diasporas in International Politics.* Aldershot: Croom Helm.

Sherrard, C. (1993). Gender and aesthetic response: sports reporting. Paper presented at conference of British Psychological Society. London, December 1993.

Sherry, J. F. (1991). Postmodern alternative: the interpretive turn in consumer research. In T. Robertson and H. Kassarjian (eds). *Handbook* of *Consumer Research.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Shils, B. (1985). Sociology. In A. Kuper and J. Kuper (eds), *The Social Science Encyclopedia.* London: Routledge.

Shotter, J. (1993a). *The Cultural Politics of Everyday Life.* Milton Keynes: Open University Press.

Shotter, J. (1993b). *Conversational Realities: Studies in Social Constructionism.* London: Sage.

Shotter, J. (1995). In conversation: joint action, shared intentionality and ethics, *Theory and Psychology*, 5, 49-74.

Shotter, J. and Gergen, K. (eds) (1989). *Texts of Identity.* London: Sage.

Sifry, M. L. and Cerf, C. (eds) (1991). *The Gulf War Reader: History, Documents, Opinions.* New York: Times Books.

Sigelman, L. and Conover, P. J. (1981). Dynamics of presidential support during international conflict situations, *Political Behavior*, 3, 303-18

Silverstein, B. and Flamenbaum, C. (1989). Biases in the perception and cognition of the actions of enemies, *Journal of Social Issues*, 45, 51-72.

Slater, D. (1994). Exploring other zones of the post-modern: problems of ethnocentrism and differences across the North-South divide. In A. Rattansi and S. Westwood. (eds), *Modernity, Identity and Racism.* Cambridge: Polity Press.

Smith, A. D. (1981). *The Ethnic Revival.* Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Basil Blackwell.

Smith, A. D. (1990). Towards a global culture?, *Theory, Culture and Society,* 7. 171-91.

Smith, A. D. (1994). The problem of national identity: ancient, mediaeval and modern, *Ethnic and Racial Studies,* 17, 374-99.

Smith, M. (1982). Modernization, globalization and the nation-state. In A. G. McGrew (ed.). *Global Politics.* Cambridge: Polity Press.

Snyder, L. L. (1976). *Varieties of Nationalism: a Comparative Study.* Hinsdale. IL: Dryden Press.

Sollors, W. (1986). *Beyond Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press.

Sparks, C. (1992). The popular press and political democracy. In P. Scannell, P. Schlesinger and C. Sparks (eds), *Culture and Power.* London: Sage.

Sparks, C. and Campbell. M. (1987). The inscribed reader of the British quality press, *European Journall of Communication,* 2, 455- 72.

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In C. Nelson and L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture.* London: Macmillan.

Stangor, C. and Ford, T. E. (1992). Accuracy and expectancy-confirming processing orientations and the development of stereotypes and prejudice, *European Review of Social Psyhchology,* 3, 57-90.

Stringer, P. (1990). Prefacing social psychology: a textbook example. In I. Parker and J. Shotter (eds). *Deconstructing Socia l Psychology.* London: Routledge.

Sumner, W. G. (1906). *Folkways.* Boston. MA: Ginn.

Surel, J. (1989). John Bull. In R. Samuel (ed.). *Patriotism,* vol. III: *National Fictions.* London: Routledge.

Taguieff, P.-A. (1988). *La Force du Préjugé.* La Découverte: Paris.

Tajfel, H. (1969). The formation of national attitudes: a social psychological perspective. In M. Sherif *(ed.), Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences.* Chicago: Aldine.

Tajfel, H. (1970). Aspects of ethnic and national loyalty, *Social Science Information,* 9, 119-44.

Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour, *Social Science Information,* 13, 65-93.

Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tajfel, H. (ed.) (1982). *Social Identity and Intergroup Relations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, D. M. and Moghaddam, F.M. (1994). *Theories of Intergroup Relations.* Westport, CT: Praeger.

Taylor, J. (1992). Touched with glory: heroes and humans in the news. In J. Aulich (ed.). *Framing the Falklands War.* Buckingham: Opcn University Press.

Taylor, P. M. (1992). *War and the Media: Propaganda and Persuasion in the Gulf War.* Manchester: Manchester University Press.

Taylor, S. J. (1991). *Shock! Horror! The Tabloids in Action.* London: Corgi Books.

Tehranian, M. (1993). Ethnic discourse and the new world dysorder: a communitarian perspective. In C. Roach (ed.), Communication and Culture in War and Peace. Newbury Park, CA: Sage.

Tham, H. (1993). Drug control as a national project. Paper presented at Fourth International Conference of Drug Related Harm, Rotterdam, March 1993.

Thompson, J. B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology.* Cambridge: Polity Press.

Touraine, A. (1985). Sociological intervention and the internal dynamics of the Occitanist Movement. In E. A. Tiryakian and R. Rogowski (eds), *New Nationalisms of the Developed West.* Boston. MA: Allen & Unwin.

Trevor-Roper, H. (1983). The invention of tradition: the Highland tradition of Scotland. In E. Hobsbawm and T. Ranger (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tseelon, E. (1991). The method is the message: on the meaning of methods as ideologies, *Theory and Psychology*, 1, 299-316.

Tulviste, P. and Wertsch, J. V. (in press). Oficial and unofficial histories: the case of Estonia, *Journal of Narrative and Life History*.

Turner, B. S. (1987). A note on nostalgia, Theory, Culture and Society, 4. 147-56.

Turner, B. S. (1990). The two faces of sociology: global or national. Theory, Culture and Society, 7, 343-58.

Turner, J. C. (1984). Social identification and psychological group formation. In H. Tajfel (ed.), *The Social Dimension*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D. and Wetherell, M. (1987). *Rediscovering the Social Group*. Oxford: Basil Blackwell.

Turner, J. H. and Giddens, A. (eds) (1987). *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press.

Van Dijk, T. A. (1988a). *News Analysis*. Hillsdale. NJ: Lawrence Erlbaum.

Van Dijk, T. A. (1988b). *News as Discourse*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Van Dijk, T. A. (1991). *Racism and the Press*. London: Routledge.

Van Dijk, T. A. (1992). Discourse and the denial of racism, *Discourse and Society*, 3, 87-118.

Van Dijk, T. A. (1993). *Elite Discourse and Racism*. Newbury Park, CA: Sage.

Vincent, N. (1987). Italian. In B. Comrie (ed.), *The World's Major Languages*. London: Routledge.

Voloshinov, V. N. (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press.

Vos, L. (1993). Shifting nationalism: Belgians. Flemings and Walloons. In M. Teich and R. Porter (eds), *The National Question in Europe in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voutat, B. (1992). Interpreting national conflict in Switzerland: the Jura question. In J. Coakley (ed.), *The Social Origins of Nationalist Movements*. London: Sage.

Walker, R. B. J. (1990). Sovereignty, identity, community: reflections on the horizons of contemporary political practice. In R. B. J. Walker and S. H. Mendlovitz (eds), *Contending Sovereignties*. Boulder. CO: Lynne Reinner.

Wallerstein, I. (1987). World-systems analysis. In J. H. Turner and A. Giddens (eds), *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press.

Wallerstein, I. (1991). The construction of peoplehood: racism, nationalism, ethnicity. In E. Balibar and I. Wallerstein. *Race. Nation, Class*. London: Verso.

Waterman, S. (1989). Partition and modern nationalism. In C. H. Williams and E. Kofman (eds), *Community Conflict, Partition and Nationalism*. London: Routledge.

Wertsch, J. V. (in press). Struggling with the past: some dynamics' of historical representation. In M. Carretero and J. Voss (eds), *Cognitive and Instructional Processes in History and the Social Sciences*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Wertsch, J. V. and O'Connor, K. (in press). Multivoicedness in historical representation: American college students' accounts of the origins of the US, *Journal of Narrative and Life History*.

Wetherell, M. and Potter, J. (1992). *Mapping the Language of Racism*. Hemel Hempstead: Harvester/Wheatsheaf.

White, P. (1991). Geographic aspects of minority language situations in Italy. In C.H. Williams (ed.), *Linguistic Minorities, Society and Territory*. Clevedon: Multilingual Matters.

Wilkins, D. P. (1992). Interjections as deictics, *Journal of Pragmatics*, 18, 119-58.

Williams, F. (1987). Racism and the discipline of social policy: a critique of welfare theory, *Critical Social Policy*, 20, 4-29.

Williams, G. (1991). *The Welsh in Patagonia*. Cardiff: University of Wales Press.

Williams, J. A. (1984). Gender and intergroup behaviour; towards an integration, *British Journal of Social Psychology*. 23, 311-16.

Wilson, J. (1990). *Politically Speaking*. Oxford: Basil Blackwell.

Windisch, U. (1985). *Le Raisonnement et le Parler Quotidiens*. Lausanne: L' Age d'Homme.

Windisch, U. (1990). *Le Prét-à-Penser*. Lausanne: L'Age d'Homme.

Woodiwiss, A. (1993). *Postmodernity USA*. London: Sage.

Woollacott, A. (1993). Sisters and brothers in arms: family, class and gendering in World War I Britain. In M. Cooke and A. Woollacott (eds), *Gendering War Talk*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Yatani, C. and Bramel, D. (1989). Trends and patterns in Americans' attitude toward the Soviet Union. *Journal of Social Issues*, 45, 13-32.

Young, H. (1993). *One of Us: a Biography of Margaret Thatcher*. London: Pan Books.

Yuval-Davies, N. (1993). Gender and nation, *Ethnic and Racial Studies*, 16, 621-32.

Yuval-Davies, N. (1994). Women, ethnicity and empowerment, *Feminism and Psychology*, 4, 179-97.

Zavalloni, M. (1993a). Ascribed identities and the social identity space: an ego/ecological analysis. Paper delivered at Changing European Identities Conference, Farnham, Surrey. April 1993.

Zavalloni, M. (1993b). Identity and hyperidentities: the representational foundation of self and culture, *Papers on Social Representations*, 2, 218-35.

Zelizer, B. (1989). Saying as collective practice: quoting and differential address in the news, *Text*, 9, 369-88.

Zelizer, B. (1990). Where is the author in American TV news? On the construction and presentation of proximity, authorship and journalistic authority, *Semiotica*, 80, 37-48.

Ziegler, P. (1977). *Crown and People*. London: Collins.

Zubaida, S. (1993). *Islam, the People and the State*. London: I. B. Tauris.

İsim İndeksi

Konu İndeksi



BANAL MİLLİYETÇİLİK

Michael Billig

Çağımızda, 'millet olma' fikrini sanki bir hâle çevrelemekte. Ana vatana tecavüz edilmesi gerçek annelere tecavüz edilmesinden daha kötü; bir milletin ölümü, kanlı canlı ölümün de ötesinde, trajedilerin en büyüğü.

Eğer millet olmaya bağlanmış ideolojik bir hale mevcutsa, o zaman Tanrı'nın bu dünyevî mistisizmde oynadığı rol ilginçtir. Milletler düzeni Tanrı'ya hizmet etmek için kurulmamıştır; bilâkis 'Tanrı düzene hizmet etmelidir.' Saddam Hüseyin, millet öncesi zamanları hatırlatan bir retorik kullanarak "dinsizler ordusuyla" savaştığını iddia etti; Iraklıların "onun uğruna doğruluk ve adalet sancağını kaldıran, Tanrı'nın inançlı ve itaatkâr hizmetkârları olduklarını ileri sürdü". Yeni Dünya Düzeni'nin savunucusu ise savaş öncesi hitabında oldukça farklı konuştu. Sadece kapanış sözlerinde, Başkan (Baba) Bush, Tanrı'yı retorik bir zuhur için davet etti. Tanrı'ya "güçlerimizi" ve "yanımızdaki ittifak güçlerini" kutsaması için seslendi. "Milletimize, Amerika Birleşik Devletleri'ne rahmet etmeyi sürdürsün" niyazıyla konuşmasını tamamladı. Böylelikle, Tanrı'dan millî düzene hizmet etmeyi sürdürmesi talep edilmiş oluyordu...


ISBN 975-8719-37-8
9 789758 719372

